Világ proletárjai egyesüljetek!

LENIN

MŰVEI

14

AZ OROSZNYELVŰ KIADÁS
AZ OK(b)P IX. KONGRESSZUSÁNAK
ÉS A SZOVJETEK
II. ÖSSZSZÖVETSÉGI KONGRESSZUSÁNAK
HATÁROZATA ALAPJÁN JELENIK MEG

V. I. LENIN

MŰVEI

SZIKRA KIADÁS BUDAPEST

V. I. LENIN

MŰVEI

14.
KÖTET

1908

SZIKRA KIADÁS BUDAPEST 1954

Az orosz eredeti címe:

ИНСТИТУТ МАРКСА—ЭНГЕЛЬСА—ЛЕНИНА ПРИ ЦК ВКП(б)

В. И. ЛЕНИН. СОЧИНЕНИЯ

ИЗДАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ. ТОМ 14. ГОСПОЛИТИЗДАТ 1947

Lenin műveinek magyar kiadása a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézet által sajtó alá rendezett negyedik orosznyelvű kiadás nyomán, a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetőségének határozata alapján jelenik meg.

ELŐSZÓ

A tizennegyedik kötet tartalmazza V. I. Lenin legfontosabb filozófiai munkáját, az 1908-ban írt és 1909-ben közzétett „Materializmus és empiriokriticizmus"-t, mely a bolsevik párt elméleti előkészítése volt.

Lenin ebben a művében részletesen bírálja az orosz machisták és külföldi filozófiai tanítómestereik antimarxista nézeteit. Lenin műve egyben „a marxizmus elméleti alapjainak, a dialektikus és a történelmi materializmusnak védelme és materialista általánosítása mindannak, ami fontos és lényegbevágó a tudománynak és elsősorban a természettudománynak egy egész történelmi időszak folyamán — Engels halálától Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvének megjelenéséig — elért eredményeiben" („Az SzK(b)P története. Rövid tanfolyam").

A „Materializmus és empiriokriticizmus" c. mű példaképe lett a dialektikus és a történelmi materializmus ellenségei ellen folyó pártos, engesztelhetetlen harcnak.

Ebben a kötetben vannak a „Tíz kérdés az előadóhoz" c. tézisek is, melyeket Lenin 1908 tavaszán írt; e tézisek szolgáltak alapul arra, hogy a bolsevik frakció nyilvánosan elhatárolja magát a bolsevikokhoz 1905-ben csatlakozott machista Bogdanovnak és híveinek a filozófiai nézeteitől.

A „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művet a könyv második kiadásával (1920) egybevetett első kiadása (1909) alapján közöljük. A szöveg előkészítésénél figyelembe vettük Leninnek azokat az útmutatásait, melyeket a könyv sajtó alá rendezésekor, 1908—1909-ben testvéreihez írt leveleiben és az első kiadás korrektúráinak átnézése alkalmával adott.

TÍZ KÉRDÉS AZ ELŐADÓHOZ[1]

A megírás ideje: 1908 május—június.
Először megjelent:
„Leninszkij Szbornyik" III. köt. 1925.

1. Elismeri-e az előadó, hogy a marxizmus filozófiája a *dialektikus materializmus?*

Ha nem, akkor miért nem foglalkozott egyszer sem Engelsnek erre vonatkozó számtalan kijelentésével?

Ha igen, akkor miért nevezik a machisták a dialektikus materializmus „revízióját" „a marxizmus filozófiájának"?

2. Elismeri-e az előadó, hogy Engels két fő csoportra, *materializmusra* és *idealizmusra* osztja a filozófiai rendszereket, s hogy a kettő között levő, a materializmus és az idealizmus között ingadozó rendszereket az új filozófiában hume-i *vonalnak* tartja, ezt a vonalat „agnoszticizmusnak" nevezi, a kantizmust pedig az agnoszticizmus válfajának nyilvánítja?

3. Elismeri-e az előadó, hogy a dialektikus materializmus ismeretelméletének alapja a külső világnak és az emberi fejben való tükröződésének elismerése?

4. Helyesli-e az előadó Engels fejtegetését, hogy a „magukbanvaló dolgok" „nekünkvaló dolgokká" alakulnak át?

5. Helyesnek tartja-e az előadó Engelsnek azt az állítását, hogy „a világ valóságos egysége anyagiságában van"? (Anti-Dühring. 2. kiad. 1886. 28. old. I. rész. IV. §. Világsematika.)[2]

6. Helyesli-e az előadó Engelsnek azt az állítását, hogy „anyag mozgás nélkül éppoly elképzelhetetlen, mint mozgás anyag nélkül" (Anti-Dühring. 1886. 2. kiad. 45. old. 6. §. Természetfilozófia, kozmogónia, fizika, kémia)[3].

7. Elismeri-e az előadó, hogy az okság, a szükségszerűség, a törvényszerűség stb. eszméje a természet törvé-

nyeinek, a valóságos világnak az emberi fejben való tükröződése? Vagy nem volt igaza Engelsnek, amikor ezt állította? (Anti-Dühring. 20—21. old., III. §. Apriorizmus, és 103—104. old., XI. §. Szabadság és szükségszerűség.)[4]

8. Tudja-e az előadó, hogy Mach egyetért Schuppéval, az immanens iskola vezérével, sőt neki ajánlotta utolsó és fő filozófiai munkáját is? Mivel magyarázza azt az előadó, hogy Mach Schuppénak, a *papi butítás* védelmezőjének és nyilvánvalóan reakciós filozófusnak nyilvánvalóan idealista filozófiájához csatlakozott?

9. Miért hallgatott az előadó arról a „kalandról", amely tegnapi elvtársával (akivel együtt dolgozott a „Vázlatok"-on), a mensevik Juskeviccsel történt, aki ma (Rahmetov[5] nyomán) *idealistának* nyilvánította a Bogdanovot[6]? Tudja-e az előadó, hogy Petzoldt legutóbbi könyvében az *idealisták* közé sorolta Mach számos tanítványát?

10. Megerősíti-e az előadó azt a tényt, hogy a machizmusnak semmi köze sincs a bolsevizmushoz? hogy Lenin ismételten tiltakozott a machizmus ellen[7]? hogy a mensevik Juskevics és Valentyinov[8] „tiszta" empiriokritikus?

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

KRITIKAI JEGYZETEK EGY REAKCIÓS FILOZÓFIÁRÓL[1]

A megírás ideje: 1908 második fele.
Megjelent a „Zveno" kiadásában. 1909.

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРІАЛИЗМЪ
И
ЭМПИРІОКРИТИЦИЗМЪ

критическія замѣтки объ одной реакціонной философіи.

ИЗДАНІЕ „ЗВЕНО"
МОСКВА
1909

Lenin „Materializmus és empiriókriticizmus" c. müve első kiadásának borítólapja. — 1909

Kisebbítve

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ

Számos írónk, aki mind marxista szeretne lenni, ebben az évben valóságos hadjáratot indított a marxizmus filozófiája ellen. Nem egészen fél év alatt négy olyan könyv látott napvilágot, amelyet főleg és szinte teljes egészében a dialektikus materializmus támadásának szenteltek. Ide kell sorolnunk mindenekelőtt Bazarov, Bogdanov, Lunacsarszkij, Berman, Gelfond, Juskevics, Szuvorov cikkeinek „Vázlatok a marxizmus filozófiája köréből" (? inkább: ellen) címmel Szentpétervárott 1908-ban megjelent gyűjteményét, továbbá Juskevics „Materializmus és kritikai realizmus", Berman „A dialektika a modern ismeretelmélet fényében", Valentyinov „A marxizmus filozófiai tanai" című könyvét.

Ezeknek az embereknek tudniok kell, hogy Marx és Engels igen sokszor dialektikus materializmusnak nevezték filozófiai nézeteiket. S ezek az emberek, akiket — bár politikai nézeteik erősen eltérnek egymástól — egyesít a dialektikus materializmussal szemben elfoglalt ellenséges álláspontjuk, ugyanakkor igényt tartanak arra, hogy marxista filozófusoknak tekintsék őket. Az engelsi dialektika „misztika", mondja Berman. Engels nézetei „elavultak", veti oda mellékesen Bazarov, mint valami magától értetődő dolgot, — úgy látszik, a mi bátor bajnokaink, akik oly büszkén hivatkoznak a „modern ismeretelméletre", a „legújabb filozófiára" (vagy „legújabb pozitivizmusra"), „a modern természettudomány filozófiájára", sőt „a XX. század természettudományának filozófiájára", megcáfolták a materializmust. A dialektikus materializmus rettenthetetlen honi megsemmisítői

ezekre az állítólag legújabb tanokra támaszkodva végül is a nyílt fideizmusnál*[10] kötnek ki (ez a legvilágosabbban Lunacsarszkijnál látható, ám korántsem csak őnála![11]), de legott inukba száll a bátorság és oda lesz még saját meggyőződésük tisztelete is, mihelyt Marxhoz és Engelshez való viszonyuk őszinte meghatározására kerül a sor. A valóságban teljesen megtagadják a dialektikus materializmust, vagyis a marxizmust. Szavakban viszont végnélkül köntörfalaznak, megkísérlik, hogy megkerüljék a kérdés lényegét, leplezzék elpártolásukat, valamely materialistával helyettesítsék a materializmust, s határozottan elutasítják, hogy Marx és Engels számtalan materialista kijelentésével közvetlenül foglalkozzanak. Ez — egy marxista találó megjegyzése szerint — igazi „térdencsúszó lázadás". Ez tipikus filozófiai revizionizmus, mert csak a revizionisták tettek szert oly sajnálatos hírnévre azzal, hogy szakítottak a marxizmus alapvető nézeteivel, és nem mertek vagy nem voltak képesek nyíltan, őszintén, határozottan és világosan „leszámolni" cserbenhagyott nézeteikkel. Amikor megesett, hogy Marx hű tanítványainak kellett Marx elavult nézetei ellen fellépniök (például Mehringnek néhány történelmi tétel ellen), ezt mindig olyan határozottan és alaposan tették, hogy az effajta irodalmi munkákban soha senki sem talált semmiféle kétértelműséget.

Egyébként a „Vázlatok a marxizmus filozófiája «köréből»" című cikkgyűjteményben van egy kijelentés, amely közeljár az igazsághoz. Ez Lunacsarszkij következő kijelentése: „meglehet, hogy mi" (azaz nyilván a „Vázlatok" valamennyi munkatársa) „tévelygünk, de keresünk" (161. old.). Hogy ennek a mondatnak az első fele abszolút, a másik fele viszonylagos igazság, azt igyekszem részletesen kimutatni könyvemben, melyet az olvasó figyelmébe ajánlok. Most csak annyit jegyzek meg, hogy ha filozófusaink nem a marxizmus, hanem néhány „kereső" marxista nevében beszélnének, több tiszteletet tanúsítanának mind önmaguk, mind a marxizmus iránt.

---

* A fideizmus az a tan, mely a hittel helyettesíti a tudást, vagy egyáltalában bizonyos jelentőséget tulajdonít a hitnek.

Ami engem illet, én is „kereső“ vagyok a filozófiában. Nevezetesen: az itt következő jegyzetekben azt a feladatot tűztem magam elé, hogy kifürkésszem, mitől hibbantak meg azok az emberek, akik a marxizmus cégére alatt valami hallatlanul zagyva, kusza és reakciós kotyvalékot tálalnak fel.

1908 szeptember.

A szerző

ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ

Ez a kiadás, néhány szövegjavítástól eltekintve, nem különbözik az előzőtől. Remélem, hogy függetlenül az orosz „machisták" elleni polémiától, hasznos segédeszköz lesz, amely megismertet a marxizmus filozófiájával — a dialektikus materializmussal —, valamint a természettudomány legújabb felfedezéseiből levont filozófiai következtetésekkel. Ami A. A. Bogdanov legutóbbi munkáit illeti, amelyeket nem volt módomban elolvasni, V. I. Nyevszkij elvtárs alább közölt cikke megadja a szükséges útmutatásokat[12]. V. I. Nyevszkij elvtárs, aki nemcsak általában propagandista, hanem a pártiskola előadója is, teljesen meggyőződhetett arról, hogy A. A. Bogdanov a „proletár kultúra" cégére alatt polgári és reakciós nézeteket hirdet.

1920 szeptember 2.

N. Lenin

BEVEZETÉS HELYETT

HOGYAN CÁFOLTÁK MEG A MATERIALIZMUST EGYES „MARXISTÁK“ 1908-BAN ÉS EGYES IDEALISTÁK 1710-BEN

Aki valamelyest is otthonos a filozófiai irodalomban, annak tudnia kell, hogy manapság aligha akad akár csak egy olyan filozófia-professzor (vagy teológia-professzor), aki közvetlenül vagy közvetve ne foglalkoznék a materializmus megcáfolásával. Százszor és ezerszer állították már, hogy a materializmust megcáfolták és mindmáig százegyedszer és ezeregyedszer, újra meg újra cáfolják. Revizionistáink mind a materializmus megcáfolásával foglalkoznak, s emellett azt a látszatot keltik, hogy ők voltaképpen nem a materialista Engelst, nem a materialista Feuerbachot, nem J. Dietzgen materialista nézeteit cáfolják, hanem csak a materialista Plehanovot; továbbá, hogy a materializmust a „legújabb“ és „modern“ pozitivizmus, természettudomány stb. szempontjából cáfolják. Nem idézek példákat, ilyeneket százával találhat minden érdeklődő a fentemlített könyvekben, csupán azokra az érvekre emlékeztetek, melyekkel Bazarov, Bogdanov, Juskevics, Valentyinov, Csernov* és más machisták ütik agyon a materializmust. A „machisták“ kifejezést, amely rövidebb és egyszerűbb, s azonkívül már polgárjogot nyert az orosz irodalomban, mindenütt az „empiriokritikusok“ kifejezéssel azonos értelemben fogom használni. A filozófiai irodalom általánosan elismeri, hogy jelenleg Ernst

---

* *В. Чернов.* „Философские и социологические этюды“, Москва, 1907 (*V. Csernov.* „Filozófiai és szociológiai tanulmányok“. Moszkva 1907. — *Szerk.*). — A szerző éppoly lelkes híve Avenariusnak és ellensége a dialektikus materializmusnak, mint Bazarov és társai.

Mach az empiriokriticizmus legnépszerűbb képviselője*, Bogdanovnak és Juskevicsnek a „tiszta“ machizmustól való eltérései pedig — mint alább ki fogom mutatni — egészen alárendelt jelentőségűek.

A materialisták, mondják nekünk, valami elgondolhatatlant és megismerhetetlent — „magukbanvaló dolgokat“ —, valami „tapasztalaton kívül“, megismerésünkön kívül létező anyagot ismernek el. Igazi miszticizmus ez: feltételeznek valami másvilágit, ami túl van a „tapasztalat“ és a megismerés határán. Amikor a materialisták arról beszélnek, hogy az érzékszerveinkre ható anyag idézi elő az érzeteket, ezzel az „ismeretlent“, a semmit veszik alapul, mert hiszen ők maguk is érzékeinket nyilvánítják a megismerés egyetlen forrásának. A materialisták „kantizmusba“ esnek (például Plehanov, aki „magukbanvaló dolgok“, azaz tudatunkon kívüli dolgok létezését tételezi fel), „megkettőzik“ a világot, „dualizmust“ hirdetnek, mivel szerintük a jelenségek mögött van még magábanvaló dolog is, az érzékek közvetlen adatai mögött van valami más, valami fétis, „bálvány“, abszolútum, a „metafizika“ forrása, a vallás hasonmása (a „szent anyag“, mint Bazarov mondja).

Ezek a machistáknak a materializmus ellen felhozott érvei, amelyeket különböző változatokban ismételgetnek és hajtogatnak a fentemlített szerzők.

Hogy ellenőrizzük, vajjon újak-e ezek az érvek és valóban csak egyetlen, „kantizmusba esett“, orosz materialista ellen irányulnak-e, részletes idézeteket közlünk egy régi idealista, George Berkeley művéből. Annál is szükségesebb jegyzeteink bevezetésében ez a történelmi tájékoztatás, mert Berkeleyre és filozófiai irányára később többízben kell majd hivatkoznunk, minthogy a machisták Machnak Berkeleyhez való viszonyát és Berkeley filozófiai vonalának lényegét egyaránt helytelenül tüntetik fel.

George Berkeley püspök „Értekezés az emberi meg-

* Lásd például *Dr. Richard Hönigswald.* „Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge“, Brl., 1904, S. 26 („Hume tanítása a külvilág realitásáról“. Berlin 1904. 26. old. — *Szerk.).*

ismerés alapelveiről" című*, 1710-ben megjelent műve a következő fejtegetéssel kezdődik: „Mindenki számára, aki szemügyre veszi az emberi megismerés *tárgyait*, nyilvánvaló, hogy azok vagy olyan eszmék (ideas), amelyek valóban bevésődtek érzékeinkbe, vagy olyanok, melyeket az elme passzív állapotának és tevékenységének megfigyelésekor észlelünk, vagy, végül, olyanok, melyeket az emlékezet és képzelet segítségével alkotunk... Látás útján kapom a fény- és színeszméket, különböző árnyalataikat és változataikat. Tapintással észlelem a keménységet és a lágyságot, a hőt és a hideget, a mozgást és az ellenállást... Szaglással teszek szert a szagokra; ízleléssel az ízekre; a hallás közvetíti a hangokat... S mivel megfigyelték, hogy egyes eszmék összetartoznak, ezért egy névvel jelölik meg és egy dolognak tekintik azokat. Például miután megfigyelték, hogy bizonyos szín, íz, szag, alak és szilárdság együtt fordul elő (to go together), egy külön dolognak tekintik, s *alma* névvel jelölik meg; más eszmecsoportok (collections of ideas) követ, fát, könyvet és egyéb érzéki dolgokat alkotnak..." (1. §).

Ezt tartalmazza Berkeley művének első paragrafusa. Jegyezzük meg, hogy Berkeley „a keménységet, a lágyságot, a hőt, a hideget, a színeket, az ízeket, a szagokat" stb. veszi filozófiája alapjául. Számára a dolgok „eszmecsoportok", s ezen az utóbbi szón éppen a fent felsorolt — mondjuk — tulajdonságokat vagy érzeteket érti, nempedig elvont gondolatokat.

Berkeley azt mondja a továbbiakban, hogy ezeken az „eszméken vagy a megismerés e tárgyain" kívül van valami, ami észleli azokat — „az elme, a szellem, a lélek vagy az *én*" (2. §). Magától értetődik — következteti a filozófus —, hogy az „eszmék" nem létezhetnek az elmén kívül, amely észleli őket. Ahhoz, hogy erről meggyőződjünk, elég, ha meggondoljuk, mit jelent ez a szó: létezni. „Amikor azt mondom: az asztal, melyen írok, létezik, ez

* — *George Berkeley*. „Treatise concerning the Principles of Human Knowledge", vol. I of Works, edited by *A. Fraser*. Oxford, 1871 („Értekezés az emberi megismerés alapelveiről". Műveinek I. kötete. *A. Fraser* kiad. Oxford 1871. — *Szerk.*). Megjelent orosz fordításban is.

azt jelenti, hogy az asztalt látom és érzem; s ha nem volnék a dolgozószobámban, azt mondanám: az asztal létezik, értve ezen, hogy ha dolgozószobámban volnék, észlelhetném..." Ezt mondja Berkeley művének 3. §-ában, s ugyanitt vitatkozni kezd azokkal, akiket materialistáknak nevez (18, 19. stb. §). Számomra teljesen érthetetlen — mondja —, hogyan lehet beszélni a dolgok abszolút létezéséről teljesen függetlenül attól, hogy valaki észleli azokat. Létezik, amit észlelek (their — tudniillik a dolgok — *esse* is *percipi*, 3. § — Berkeleynek ezt a mondását gyakran idézik a filozófiatörténeti tankönyvek). „Valóban, az emberek közt rendkívül elterjedt az a vélemény, hogy a házaknak, hegyeknek, folyóknak, egyszóval valamennyi érzékelhető tárgynak természeti vagy valóságos léte van, amely különbözik az értelem által észlelt lététől" (4. §). Ez a vélemény „nyilvánvaló ellentmondás" — mondja Berkeley. — „Mert mi egyebek az imént említett tárgyak, ha nem olyan dolgok, amiket érzékeinkkel észlelünk? és mi egyebet észlelünk, ha nem saját eszméinket vagy érzeteinket (ideas or sensations)? és nem teljes esztelenség-e, hogy valamely eszme vagy érzet vagy valamely kombinációjuk létezhet anélkül, hogy észlelnék?" (4. §).

Az eszmecsoport kifejezést Berkeley most a számára azonos jelentésű *érzetkombináció* kifejezéssel helyettesíti, s azzal az „esztelen" törekvéssel vádolja a materialistákat, hogy még tovább akarnak menni, meg akarják keresni ennek a komplexumnak... azaz az érzetek eme kombinációjának valamilyen forrását. Az 5. §-ban azt veti a materialisták szemére, hogy absztrakcióval vesződnek, mert ha az érzetet elválasztják a tárgytól, ez Berkeley szerint üres absztrakció. „Valójában — mondja az 5. § végén, amelyet a második kiadásban kihagyott — a tárgy és az érzet egy és ugyanaz (are the same thing), s ezért lehetetlen egyiket a másiktól elvonatkoztatni." „Azt mondjátok — írja Berkeley —, hogy bár maguk az eszmék nem léteznek az elmén kívül, mégis lehetnek hozzájuk hasonló dolgok, amelyeknek azok csak másolatai vagy képmásai (resemblances), s hogy ezek a dolgok az elmén kívül, egy nem gondolkodó szubsztanciában léteznek. Erre

azt felelem, hogy eszme csak eszmére, szín vagy alak csak másik színre vagy másik alakra hasonlíthat... Kérdem, vajjon észlelhetők-e ezek a feltételezett eredeti vagy külső dolgok, melyeknek eszméink csak képei vagy képzetei, vagy sem? Ha igen, akkor ezek eszmék, s igazoltuk tételünket; ha ellenben azt mondjátok, hogy nem, akkor döntse el bárki, vajjon van-e értelme annak az állításnak, hogy a szín olyasmihez hasonlít, ami nem látható, hogy a keménység vagy lágyság olyasmihez hasonlít, ami nem tapintható stb." (8. §).

Mint az olvasó látja, abban a kérdésben, hogy vajjon létezhetnek-e dolgok rajtunk kívül, függetlenül reánk gyakorolt hatásuktól, Bazarovnak Plehanov ellen felhozott „érvei" hajszálnyira sem különböznek Berkeleynek az általa meg nem nevezett materialisták ellen felhozott érveitől. Berkeley az „anyag vagy testi szubsztancia" létezésének gondolatát (9. §) olyan „ellentmondásnak", olyan „képtelenségnek" tartja, hogy megcáfolására tulajdonképpen nem érdemes időt fecsérelni. „De mivel — mondja Berkeley — az anyag létezésének tana (tenet) nyilván mély gyökeret vert a filozófusok elméjében és sok káros következtetésre vezet, tartsanak inkább unalmas szószaporítónak, semhogy elmulasszak valamit, ami elősegítheti ennek az előítéletnek teljes leleplezését és kiirtását" (9. §).

Mindjárt meglátjuk, miféle káros következtetésekről beszél Berkeley. De végezzünk előbb a materialisták ellen felsorakoztatott elméleti érveivel. Berkeley tagadja a tárgyak „abszolút" létezését, vagyis azt, hogy a dolgok az emberi megismerésen kívül léteznek, s egyenest úgy adja elő ellenségei nézeteit, hogy azok, úgymond, elismerik a „magábanvaló dolgot". A 24. §-ban dőlt betűkkel írja, hogy az általa cáfolt vélemény elismeri *„az érzéki tárgyaknak önmagukban való* (objects in themselves), *illetve az elmén kívüli abszolút létezését"* (id. kiad., 167—168. old.). A filozófiai nézetek két fő vonalát itt nyíltan, világosan és szabatosan vázolja, ami a filozófia klasszikusait megkülönbözteti a korunkbeli „új" rendszerek szerzőitől. A materializmus elismeri a „magukbanvaló tárgyakat", vagyis azt, hogy a tárgyak az elmén

kívül léteznek; szerinte az eszmék és érzetek ezeknek a tárgyaknak másolatai vagy tükröződései. Az ellenkező tanítás (az idealizmus) szerint „az elmén kívül“ nem léteznek tárgyak; a tárgyak csupán „érzetek kombinációi“.

Ezt 1710-ben, vagyis 14 évvel Immanuel Kant születése előtt írták, a mi machistáink pedig — az állítólag „legújabb“ filozófia alapján — felfedezték, hogy a „magukbanvaló dolgok“ elismerése annak a következménye, hogy a kantizmus megfertőzte vagy eltorzította a materializmust! A machisták „új“ felfedezése annak a következménye, hogy meglepően járatlanok a filozófia fő irányainak történetében.

Következő „új“ gondolatuk az, hogy az „anyag“ vagy „szubsztancia“ fogalma nem egyéb, mint régi kritikátlan nézetek maradványa. Mach és Avenarius, lámcsak, továbbfejlesztették a filozófiai gondolkodást, mélyebben elemezték a dolgokat és kiküszöbölték ezeket az „abszolútumokat“, „változatlan lényegeket“ stb. Vegyék elő Berkeleyt, hogy az eredeti forrás alapján ellenőrizzék az effajta állításokat, s ki fog derülni, hogy ezek csak nagyigényű kitalálások. Berkeley félreérthetetlenül azt mondja, hogy az anyag „nonentity“ (nemlétező lényeg, 68. §), hogy az anyag *semmi* (80. §). „Ha kedvetek tartja — gúnyolódik Berkeley a materialistákon —, használhatjátok az «anyag» szót abban az értelemben, ahogyan mások a «semmi» szót használják“ (id. kiad., 196—197. old.). Eleinte — mondja Berkeley — azt hitték, hogy a színek, szagok stb. „valóban léteznek“, később azonban elutasították ezt a nézetet és elismerték, hogy ezek csak érzeteinktől függően léteznek. De nem küszöbölték ki teljesen a régi, hibás nézeteket, megmaradt a „szubsztancia“ fogalma (73. §), ez pedig szintén ilyen „előítélet“ (195. old.), s Berkeley püspök 1710-ben végleg leleplezte! És 1908-ban még akadnak nálunk olyan mulatságos emberek, akik komolyan elhitték Avenariusnak, Petzoldtnak, Machnak és társaiknak, hogy csakis a „legújabb pozitivizmusnak“ és a „legújabb természettudománynak“ sikerült kiküszöbölni ezeket a „metafizikai“ fogalmakat.

Ugyanezek a mulatságos emberek (köztük Bogdanov) azt bizonygatják az olvasóknak, hogy éppen az új filozófia

magyarázta meg, mennyire hibás a világ „megkettőzése" az örökkön-örökké cáfolt materialisták tanításában, akik olyasmiről beszélnek, hogy az ember tudata „visszatükrözi" a tudatán kívül létező dolgokat. Erről a „megkettőzésről" rengeteg szívderítő szót írtak össze az említett szerzők. De feledékenységből vagy tudatlanságból nem tették hozzá, hogy ezeket az új felfedezéseket már 1710-ben felfedezték.

„Megismerésüket (tudniillik az eszmék vagy dolgok megismerését) — írja Berkeley — rendkívül elhomályosította, összekuszálta s igen veszélyes tévedéseket okozott az a feltevés, hogy az érzéki tárgyak kettősen (twofold) léteznek: *intelligibilisen*, vagyis az elmében, és *reálisan*, az elmén kívül" (azaz a tudaton kívül). És Berkeley jót mulat ezen a „képtelen" véleményen, amely feltételezi, hogy az elgondolhatatlan elgondolható! A „képtelenségnek" persze az a forrása, hogy a „dolgokat" és az „eszméket" megkülönböztetik egymástól (87. §), hogy „külső tárgyakat tételeznek fel". Mint Berkeley 1710-ben felfedezte és **Bogdanov** 1908-ban újra felfedezte, ugyanebből a forrásból fakad a fétisekbe és bálványokba vetett hit. „Az anyag vagy a nem észlelt dolgok létezése volt az ateisták és fatalisták legfőbb támasza, sőt ugyanezen az elven alapul a legkülönbözőbb formájú bálványimádás is" (94. §) — mondja Berkeley.

Ezzel eljutottunk azokhoz a „káros" következtetésekhez, amelyek a külső világ létezésének „képtelen" tanából folynak, s arra késztették Berkeley püspököt, hogy ne csak elméletileg cáfolja ezt a tant, hanem szenvedélyesen üldözze is annak híveit, mint ellenséget. „Az anyag vagy testi szubsztancia tanára építették — mondja Berkeley — az ateizmus és vallástalanság valamennyi istentelen rendszerét... Beszélnünk sem kell arról, milyen nagy barátja volt az anyagi szubsztancia minden idők ateistáinak. Szörnyűséges rendszereik egytől-egyig összefüggnek vele, s ez olyan nyilvánvaló, olyan szükségszerű, hogy mihelyt eltávolítjuk ezt a sarkkövet, az egész építménynek össze kell dőlnie. Ezért nem érdemes külön megvizsgálni mindenféle szánalmas, ateista szekta képtelenségeit" (id. kiad., 203—204. old. 92. §).

„Mihelyt a természetből kiűzik az anyagot, annyi szkeptikus és istentelen nézetet, oly rengeteg vitát és zavart okozó kérdést fog magával vinni“ („a gondolkodás ökonómiájának elve“, amit Mach fedezett fel az 1870-es években! „a filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció“, amit Avenarius fedezett fel 1876-ban!), „ami mind szálka volt a teológusok és filozófusok szemében és annyi terméketlen munkát okozott az emberiségnek, hogy még akkor is, ha az anyag ellen felsorakoztatott érveinket nem találnák meggyőzőknek (szerintem kétségtelenül meggyőzőek), biztosra veszem, hogy a tudás, a béke és a vallás barátainak okuk van azt kívánni, hogy meggyőzőek legyenek“ (96. §).

Berkeley püspök nyíltan, egyszerűen elmélkedett! Manapság pedig ugyanezeket a gondolatokat, tudniillik azt, hogy az „anyagot“ „ökonómia“ céljából ki kell küszöbölni a filozófiából, sokkal ravaszabb, s valami „új“ terminológiával összekuszált formába burkolják, hogy naiv emberek a „legújabb“ filozófiának tartsák.

De Berkeley, aki nyíltan feltárta filozófiája tendenciáját, igyekezett leplezni annak idealista pőreségét, úgy próbálta feltüntetni a dolgot, hogy az ő filozófiája mentes minden képtelenségtől, s a „józan ész“ számára elfogadható. Filozófiánk — mondta, ösztönszerűen védekezve annak vádja ellen, amit ma szubjektív idealizmusnak és szolipszizmusnak neveznének — „nem foszt meg minket egyetlen természeti dologtól sem“ (34. §). A természet megmarad, s megmarad a valóságos dolgok és az agyrémek közti különbség is, csakhogy „mind a kettő egyformán az elmében létezik“. „Én nem vonom kétségbe egyetlen dolog létezését sem, amelyet érzékeink vagy elmélkedés útján megismerhetünk. Hogy azok a dolgok, amelyeket szememmel látok és kezemmel tapintok, léteznek, valóban léteznek, abban egy cseppet sem kételkedem. Az egyetlen dolog, amelynek létezését tagadjuk, az, amit a *filozófusok* (Berkeley kiemelése) anyagnak vagy testi szubsztanciának neveznek. A nem-filozófusok mit sem veszítenek ezzel, s merem állítani, hogy sohasem fogják érezni az anyag hiányát... Az ateistának tényleg szüksége van e puszta elnevezésre, hogy istentelenségét igazolja vele...“

Még világosabban fejezi ki ezt a gondolatot a 37. §, amelyben Berkeley arra a vádra felel, hogy filozófiája kiküszöböli a testi szubsztanciákat: „ha a *szubsztancia* szót köznapi (vulgar) értelemben, azaz mint érzéki tulajdonságok, például kiterjedés, szilárdság, súly és más efélék *kombinációját* fogjuk fel, nem vádolhatnak bennünket azzal, hogy kiküszöböljük; ha azonban a szubsztancia szót filozófiai értelemben vesszük mint az elmén kívüli esetlegességek vagy tulajdonságok alapját, akkor csakugyan elismerem, hogy kiküszöböljük, ha ugyan mondhatjuk, hogy kiküszöbölhető, ami sohasem létezett, még a képzeletben sem".

Fraser angol idealista filozófus, a berkeleyizmus híve, aki Berkeley műveit kiadta és jegyzetekkel ellátta, nem ok nélkül nevezi Berkeley tanát „természetes realizmus"-nak (id. kiad., X. old.). Okvetlenül ki kell emelnünk ezt a mulatságos terminust, mert valóban kifejezi Berkeleynek azt a szándékát, hogy filozófiáját realizmusnak tüntesse fel. További fejtegetéseink során gyakran találkozunk még „legújabb" „pozitivistákkal", akik más formában, más szavakkal ugyanezt a cselfogást vagy hamisítást ismétlik. Berkeley nem tagadja a valóságos dolgok létezését! Berkeley nem szakít az egész emberiség véleményével! Berkeley „csak" a filozófusok tanítását, vagyis azt az ismeretelméletet tagadja, amely elismeri a külső világ létezését és az emberek tudatában való tükröződését, s komolyan, határozottan erre építi minden okfejtését. Berkeley nem tagadja a természettudományt, amely mindig (többnyire nem tudatosan) ennek, vagyis a materialista ismeretelméletnek alapján állt és áll. Az 59. §-ban a következőket olvassuk: „Annak a tapasztalatnak az alapján" (Berkeley — a „tiszta tapasztalat" filozófiája)*, „amelyet az eszmének elménkben való egymásmellettiségéről és egymásutánjáról szereztünk... helyes ítéletet alkothatunk arról, hogy mi jelennék meg előttünk (vagy mit látnánk), ha olyan körülmények között lennénk, amelyek

* Fraser az előszóban nyomatékosan állítja, hogy Berkeley, éppúgy mint Locke, „kizárólag a tapasztalatra hivatkozik" (117. old.).

nagymértékben különböznek a jelenlegiektől. Ebben áll a természet megismerése, amely (figyelem!) megtarthatja jelentőségét és bizonyosságát, egészen úgy, ahogy az imént mondottuk."

Tekintsük a külső világot, a természetet olyan „érzetek kombinációjának", amelyeket az istenség hozott létre elménkben. Ismerjétek el ezt, ne keressétek ezeknek az érzeteknek „alapjait" a tudaton kívül, az emberen kívül — s én idealista ismeretelméletem keretén belül elismerem az *egész* természettudományt, teljesen elismerem következtetéseinek jelentőségét és bizonyosságát. Nekem éppen erre a keretre, s csakis erre a keretre van szükségem, hogy levonhassam „a béke és a vallás" javára szóló következtetéseimet. Ez Berkeley gondolata. Ezzel a gondolattal, amely helyesen fejezi ki az idealista filozófia lényegét és társadalmi jelentőségét, találkozni fogunk még később is, amikor a machizmus és a természettudomány viszonyáról lesz szó.

Most még egy legújabb felfedezésre mutatunk rá, melyet a XX. században P. Juskevics, ez a legújabb pozitivista és kritikai realista kölcsönzött Berkeley püspöktől. Ez a felfedezés az „empirioszimbolizmus". Berkeley „kedvenc elmélete" — mondja A. Fraser — „az egyetemes természeti szimbolizmus" (id. kiad., 190. old.) vagy „a természet szimbolizmusa" (Natural Symbolism). Ha e szavakat nem egy 1871-ben megjelent könyvben olvasnók, azzal gyanúsíthatnók Frasert, az angol fideista filozófust, hogy Poincarét, a korunkbeli matematikust és fizikust és Juskevicset, az orosz „marxistát" plagizálta!

Berkeley püspök így vázolja elméletét, amelyért Fraser annyira lelkesedik:

„Az eszmék kapcsolata" (ne felejtsék el, hogy Berkeley szerint az eszmék és a dolgok azonosak) „nem az *ok* és az *okozat*, hanem csupán egy jegy vagy *jel* és a *jelzett* tárgy viszonyát foglalja magában" (65. §). „Ebből nyilvánvaló, hogy azok a dolgok, amelyek az okozat létrehozásánál közreműködő vagy azt elősegítő ok fogalma szempontjából (under the notion of a cause) teljesen megmagyarázhatatlanok és hihetetlen képtelenségekre vezethetnek bennünket, egészen természetesen megmagyarázhatók ... ha

csak bennünket tájékoztató jegyeknek vagy jeleknek tekintjük azokat" (66. §). Magától értetődik, hogy Berkeley és Fraser véleménye szerint ezeknek az „empirioszimbolumoknak" közvetítésével maga az istenség tájékoztat bennünket. Berkeley elméletében pedig az a *szimbolizmus* ismeretelméleti jelentősége, hogy olyan „tant" helyettesít, mely „arra tart igényt, hogy testi okokkal magyarázza meg a dolgokat" (66. §).

Az okság kérdésében tehát két filozófiai iránnyal állunk szemben. Az egyik „arra tart igényt, hogy testi okokkal magyarázza meg a dolgokat", — világos, hogy ez az irány azzal a „képtelen" „anyagtannal" függ össze, amelyet Berkeley püspök megcáfolt. A másik az „ok fogalmát" a „jegy vagy jel" fogalmára redukálja, amellyel (isten) „tájékoztat bennünket". A XX. század köntösében ismét viszontlátjuk majd ezt a két irányt, amikor a machizmusnak, illetve a dialektikus materializmusnak ebben a kérdésben elfoglalt álláspontját fogjuk vizsgálni.

Továbbá, ami a valóság kérdését illeti, meg kell még jegyeznünk, hogy Berkeley, mivel nem ismeri el a dolgok tudaton kívüli létezését, igyekszik kritériumot találni a valóságos és a képzelt megkülönböztetésére. A 36. §-ban azt mondja, hogy azok az „eszmék", amelyeket az emberi elme tetszés szerint hoz létre, „halványak, gyengék és ingatagok azokhoz képest, amelyeket érzékeinkkel észlelünk; ez utóbbi eszmék, mivel bizonyos természeti szabályok vagy törvények szerint vésődnek belénk, olyan elme hatásáról tanúskodnak, amely hatalmasabb és bölcsebb az emberi szellemnél. Ez utóbbi eszmékről azt szokták mondani, hogy *több bennük a valóság*, mint az előbbiekben — ami azt jelenti, hogy hatékonyabbak, rendezettebbek, határozottabbak, s nem az őket észlelő elme fikciói . . ." Másutt (84. §) Berkeley a valóságos fogalmát azzal igyekszik összefüggésbe hozni, hogy ugyanazon érzéki érzeteket egyidejűleg sok ember észleli. Például: hogyan kell eldöntenünk azt a kérdést, hogy valóság-e a víznek borrá változása, amiről — tegyük fel — beszélnek nekünk. „Ha az asztalnál ülők valamennyien látnák a bort, éreznék illatát, innák és élveznék az ízét, s észlelnék magukon a bor hatását, akkor szerintem nem lehetne kételkedni e bor valósá-

gos voltában." Fraser ehhez a következő magyarázatot fűzi: „... Azt, hogy egy és ugyanazon *érzéki* eszméket különböző személyek egyidejűleg észlelnek, megkülönböztetésül az érzetek és képzetek merőben egyéni tudatától, Berkeley itt az előbbi eszmék *valóságának* bizonyítékául tekinti."

Ebből látható, hogy Berkeley szubjektív idealizmusát nem szabad úgy érteni, mintha figyelmen kívül hagyná az egyéni és a kollektív észlelés közti különbséget. Ellenkezőleg, e különbség alapján igyekszik megalkotni a valóság kritériumát. Amikor az istenségnek az emberi elmére gyakorolt hatásából vezeti le az „eszméket", az objektív idealizmushoz közeledik: a világ nem az én képzetem, hanem egy olyan legfelsőbb szellemi ok eredménye, mely létrehozza a „természeti törvényeket" is, meg a „valóságosabb" és a kevésbbé valóságos eszmék különbségének törvényeit is, és így tovább.

Berkeley egy másik művében — a „Hylas és Philonous három párbeszédé"-ben (1713) —, amelyben különösen népszerű formában igyekszik ismertetni nézeteit, a következőképpen fejti ki tanításának és a materialista tanításnak ellentétét:

„Én is azt állítom, éppúgy, mint ti" (materialisták), „hogy ha valami kívülről hat ránk, akkor fel kell tételeznünk (rajtunk) kívül létező erőket, melyek egy tőlünk különböző lényben rejlenek... De ami e hatalmas lény természetét illeti, eltér a véleményünk. Én azt állítom, hogy ez a lény szellem, ti pedig azt, hogy anyag vagy nem tudom (hozzátehetném: ti sem tudjátok) miféle harmadik természet..." (id. kiad., 335. old.).

Fraser így magyarázza ezt: „Ez az egész kérdés veleje. A materialisták szerint az érzéki jelenségek egy *anyagi szubsztanciából* vagy valami ismeretlen «harmadik természetből» erednek; Berkeley szerint egy Racionális Akaratból; Hume és a pozitivisták szerint az érzéki jelenségek eredete teljesen ismeretlen, s csak mint tényeket, induktív úton, a szokásnak megfelelően általánosíthatjuk azokat."

Fraser, az angol berkeleyista itt következetesen idealista álláspontjáról ugyanazt a két fő filozófiai „vonalat" érinti, melyet a materialista Engels oly világosan jellem-

zett. Engels „Ludwig Feuerbach“ című munkájában a filozófusokat „két nagy táborra“: materialistákra és idealistákra osztja. Engels — aki mindkét iránynak sokkal fejlettebb, változatosabb és tartalmilag sokkal gazdagabb elméleteit veszi figyelembe, mint Fraser — abban látja alapvető különbségüket, hogy a materialisták a természetet tartják elsődlegesnek, a szellemet pedig másodlagosnak, az idealisták viszont fordítva. Engels szerint e két irány közt foglalnak helyet Hume és Kant hívei, akik tagadják a világ megismerésének vagy legalábbis teljes megismerésének lehetőségét; ezeket *agnosztikusoknak*[13] nevezi. Engels „Ludwig Feuerbach“-jában csak Hume híveit illeti ezzel az elnevezéssel (ugyanazokat, akiket Fraser „pozitivistáknak“ nevez, s akik maguk is így szeretik nevezni magukat), de „A történelmi materializmusról“ című cikkében kifejezetten az *„újkantista agnosztikus“*[14] szempontjáról beszél, s az újkantizmust az agnoszticizmus egyik válfajának tekinti*.

Nem időzhetünk itt Engelsnek e rendkívül helyes és mélyértelmű fejtegetésénél (amelyről a machisták szemtelenül tudomást sem vesznek). Részletesen később lesz szó erről. Egyelőre csak erre a marxista terminológiára hívjuk fel a figyelmet, meg arra, hogy a fő filozófiai irányok megállapításában a két véglet: a következetes materialista és a következetes idealista nézete találkozik. Hogy ezt a két irányt illusztráljuk (további fejtegetéseink során állandóan dolgunk lesz velük), röviden körvonalazzuk a XVIII. század legnagyobb filozófusainak nézeteit, akik más úton haladtak, mint Berkeley.

Hume így elmélkedik „Vizsgálódás az emberi értelemről“ című munkájának 12. fejezetében, mely a szkeptikus filozófiáról szól: „Nyilvánvalónak látszik, hogy valami természetes ösztön vagy elfogultság arra készteti az embere-

---

* *Fr. Engels.* „Über historischen Materialismus“. „Neue Zeit“[15], XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1, S. 18 („A történelmi materializmusról“. „Neue Zeit“. XI. évf. I. köt. (1892—1893) 1. sz. 18. old. — *Szerk.).* Maga Engels fordította angolról németre. Orosz fordítása, amely a „Történelmi materializmus“ c. gyűjteményes kötetben jelent meg (Szentpétervár 1908. 167. old.), nem pontos.

ket, hogy megbízzanak érzékeikben; s hogy minden meggondolás nélkül, sőt úgyszólván még mielőtt észszerűen gondolkodnánk, mindig feltételezünk egy külső világot (external universe), mely független észleletünktől, s akkor is léteznék, ha mi és minden más érzékelni képes teremtmény eltűnnék vagy megsemmisülne. Még az állatokat is ilyen vélemény vezérli, azok is megmaradnak a külső tárgyakba vetett hitük mellett minden elgondolásukban, szándékukban és cselekedetükben ... De az embereknek ezt az általános és kezdeti véleményét csakhamar megdönti a legfelületesebb (slightest) filozófia is, mely arra tanít bennünket, hogy elménkben sohasem lehet egyéb, mint kép vagy észlelet, s hogy az érzékek csak csatornák (inlets), amelyeken keresztül ezek a képek eljutnak hozzánk, de az elme és a tárgy közt nem képesek közvetlen kapcsolatot (intercourse) létesíteni. Az asztal, melyet látunk, egyre kisebbnek látszik, ahogy távolodunk tőle, de a valóságos asztal, mely tőlünk függetlenül létezik, változatlan marad. Elménkben tehát csak az asztal képe (image) volt meg. Ezek az értelem világos sugallatai, s nincs az a gondolkodó ember, aki valaha is kételkedett volna abban, hogy azok a létező valamik (existences), amikről azt mondjuk: «ez az asztal» és «az a fa», nem egyebek, mint elménk észleletei ... Miféle érvvel lehet bebizonyítani, hogy az elme észleleteit külső tárgyaknak kell okozniok, amelyek teljesen különböznek ezektől az észleletektől, jóllehet hasonlítanak hozzájuk (ha ugyan ez lehetséges), s nem származhatnak vagy magának az elmének az energiájából, vagy valamely láthatatlan és ismeretlen szellem sugallatából, vagy valamely más okból, amelyet még kevésbbé ismerünk? .. Miképpen lehet ezt a kérdést eldönteni? Természetesen, mint minden más effajta kérdést, a tapasztalat segítségével. Itt azonban hallgat a tapasztalat és végkép hallgatnia is kell. Az elmében sohasem lehet egyéb, mint észlelet, s az elme nem szerezhet semmiféle tapasztalatot az észleletek és a tárgyak kapcsolatáról. Ennélfogva az ilyen kapcsolat feltételezésének semmiféle észszerű alapja sincs. Ha érzékeink igaz voltának bebizonyítása céljából egy Legfelső Lény igaz voltához folyamodunk, ez kétségkívül azt jelenti, hogy egészen váratlanul megkerüljük

a kérdést... Ha pedig a külső világot kérdésesnek kell tekintenünk, akkor nem is találhatunk érveket e Lény létezésének a bebizonyítására"*.

S ugyanezt mondja Hume az „Értekezés az emberi természetről" című műve IV. részének 2. szakaszában is („Szkepticizmus az érzetekkel szemben"): „Észleleteink az egyedüli tárgyaink" (Renouvier és Pillon 1878-ban megjelent francia fordítása, 281. old.). Szkepticizmusnak Hume azt nevezi, ha elutasítjuk azt, hogy az érzeteket a dolgok, a szellem stb. behatásával magyarázzuk, ha elutasítjuk azt, hogy az észleleteket egyrészt a külső világra, másrészt az istenségre vagy egy ismeretlen szellemre vezessük vissza. És F. Pillon, aki Hume francia fordításának előszavát írta, s aki (mint később látni fogjuk) Machhal rokon irányzatú filozófus, helyesen mondja, hogy Hume szerint az alany és a tárgy „különféle észleletek csoportjaira", „tudatelemekre, benyomásokra, eszmékre stb." redukálódik, hogy csak „ezeknek az elemeknek csoportosulásáról és kombinációjáról lehet szó"**. Huxley, az angol hume-ista, a találó és helyes „agnoszticizmus" kifejezés szerzője Hume-ról írt könyvében szintén hangsúlyozza, hogy Hume, amikor az „érzeteket" „elsődleges, másra vissza nem vezethető tudatállapotoknak" tekinti, nem egészen következetes abban a kérdésben, hogy vajjon a tárgyaknak az emberre gyakorolt hatásával, vagy pedig az elme teremtő erejével kell-e magyarázni az érzetek keletkezését. „A realizmust és az idealizmust (Hume) egyformán valószínű hipotézisnek tekinti"***. Hume nem megy tovább az érzeteknél. „A piros és a kék szín, a rózsa illata — egyszerű észlelet... A piros rózsa összetett észlelet (complex

* *David Hume.* „An Enquiry concerning Human Understanding", Essays and Treatises, vol. II, Lond., 1882, pp. 124—126 („Vizsgálódás az emberi értelemről". Tanulmányok és értekezések. II. köt. London 1882. 124—126. old. — *Szerk.).*

** Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X (Hume pszichológiai tanulmányai. Értekezés az emberi természetről stb. Ford. Ch. Renouvier és F. Pillon. Párizs 1878. Bevezetés. X. old. — *Szerk.).*

*** *Th. Huxley.* „Hume", Lond., 1879, p. 74 („Hume". London 1879. 74. old. — *Szerk.).*

impression), mely piros színre, rózsaillatra és sok egyéb egyszerű észleletre bontható“ (ugyanott, 64—65. old.). Hume megengedhetőnek tartja a „materialista álláspontot“ is, meg az „idealista álláspontot“ is (82. old.): „az észleletek kollekciója“ lehet a fichtei „én“ szülötte, lehet valami valóságosnak (real something) a „képmása“ vagy legalább „szimboluma“. Így értelmezi Hume-ot Huxley.

Ami a materialistákat illeti, hadd idézzem Diderotnak, az enciklopédisták fejének véleményét Berkeleyről: „*Idealistáknak* nevezik azokat a filozófusokat, akik csakis saját létezésüket, meg a bensejükben váltakozó érzetek létezését ismerik el, és semmi egyebet. Furcsa rendszer, amelyet szerintem csak vakok alkothattak! S az emberi ész és a filozófia szégyenére, ezt a rendszert a legnehezebb megcáfolni, noha minden más rendszernél képtelenebb“*. És Diderot, aki egészen közeljut a modern materialista felfogáshoz (tudniillik ahhoz, hogy csupán érvek és szillogizmusok nem elegendők az idealizmus megcáfolásához, s hogy nem elméleti érveken múlik a dolog), kiemeli az idealista Berkeley és a szenzualista Condillac kiindulópontjának hasonlóságát. Szerinte Condillacnak Berkeley megcáfolásával kellett volna foglalkoznia, mert így elejét vehette volna azoknak a képtelen következtetéseknek, amelyek abból a nézetből fakadnak, hogy az érzetek alkotják ismereteink egyetlen forrását.

Diderot „D'Alembert és Diderot párbeszéde“ című munkájában a következőképpen fejti ki filozófiai nézeteit: „...Tegyük fel, hogy a zongora képes érzékelni és emlékezni; nem gondolja, hogy ez a zongora megismétli majd azokat a dallamokat, amelyeket Ön játszott a billentyűin? Mi olyan hangszerek vagyunk, melyek az érzékelés és az emlékezés képességével vannak megáldva. Érzékeink a billentyűk, melyeken a bennünket környező természet játszik, de gyakran maguktól is megszólalnak; véleményem szerint ez minden, ami egy Önhöz és hozzám hasonló

* Oeuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304 (*Diderot* összes művei. J. Assézat kiad. Párizs 1875. I. köt. 304. old. — *Szerk.*).

szerkezetű zongorában végbemegy." D'Alembert erre azt feleli, hogy egy ilyen zongora élelmet is szerezhet magának, szaporodhat és kis zongorákat hozhat a világra. — Kétségkívül — viszonozza Diderot. — „Látja ezt a tojást? Ezzel meg lehet dönteni a teológia összes iskoláit, romba lehet dönteni a földkerekség minden templomát! Mi ez a tojás? Érzéketlen tömeg, amíg nincs benne csíra. S ha már csíra van benne, akkor micsoda? Érzéketlen tömeg, mert ez a csíra maga is csak tehetetlen és nyers folyadék. Hogyan alakul át ez az anyag más szervezetté, amely érzékel, él? A hő segítségével. De mi idézi elő a hőt? A mozgás." A tojásból kikelt állatnak ugyanolyan emóciói vannak, mint Önnek; ugyanazokat a műveleteket végzi, mint Ön. „Talán csak nem akarja Descartes-tal együtt azt állítani, hogy ez egy egyszerű utánzógép? Még a gyerekek is kinevetnék Önt, a filozófusok pedig azt válaszolnák, hogy ha ez gép, akkor Ön is ilyen gép. Ha azonban azt vallja, hogy az állat és Ön csak szervezetükben különböznek egymástól, akkor józan észről és megfontoltságról tesz tanúságot és igaza lesz; de ebből az következik, hogy egy bizonyos módon szervezett, tehetetlen anyagból egy másik tehetetlen anyag, majd a hő és a mozgás behatása alatt kifejlődik az érzékelés, az élet, az emlékezés, a tudat, az emóció és a gondolkodóképesség; csakhogy ez a következtetés Ön ellen szól." Vagy-vagy — folytatja Diderot —, vagy feltételezzük, hogy valamilyen „rejtett elem" van a tojásban, mely a fejlődés bizonyos pillanatában, ismeretlen módon jut be a tojás belsejébe, s amelyről nem tudjuk, van-e kiterjedése, anyagi-e vagy határozott célból alkották? Ez ellenkezik a józan ésszel, s ellentmondásokra és képtelenségekre vezet. Vagy pedig nem marad más hátra, mint „az az egyszerű feltevés, amely mindent megmagyaráz", vagyis hogy az érzékelés képessége „az anyag általános tulajdonsága vagy szervezettségének terméke". D'Alembert-nek arra az ellenvetésére, hogy ez a feltevés olyan tulajdonságot tételez fel, amely voltaképpen nem fér össze az anyaggal, Diderot így válaszol:

„Honnan tudja, hogy az érzékelés képessége voltaképpen nem fér össze az anyaggal, mikor egyáltalán nem ismeri a dolgok lényegét, nem ismeri sem az anyag, sem

az érzet lényegét? Vagy talán többet tud arról, hogy mi a mozgás, hogyan létezik valamely testben, hogyan terjed át egyik testről a másikra?" D'Alembert: „Ha nem is ismerem az érzet és az anyag természetét, annyit mégis látok, hogy az érzékelés képessége egyszerű, egységes és oszthatatlan, s nem fér össze egy osztható alannyal vagy szubsztrátummal (suppôt)." Diderot: „Ez metafizikai, teológiai zagyvalék! Hogyan? Hát nem látja, hogy az anyag valamennyi tulajdonsága, minden érzékelhető formája lényegében oszthatatlan? Nincs magasabb vagy alacsonyabb fokú áthatolhatatlanság. Egy gömbölyű test megfelezhető, de megfelezhető-e a gömbölyűség?" ... „Legyen fizikus és ismerje el az adott okozat származék jellegét, ha látja, hogy az okozatot előidézték, még ha nem is tudja megmagyarázni az ok és az okozat összefüggését. Legyen logikus és ne helyettesítse azt az okot, amely létezik és mindent megmagyaráz, valami más okkal, amelyet nem lehet felfogni, még kevésbbé lehet megérteni az okozattal való összefüggését, csak rengeteg nehézséget támaszt, de egyet sem old meg." D'Alembert: „Nos, és ha ebből az okból indulok ki?" Diderot: „A világmindenségben, mind az emberben, mind az állatban csak egy szubsztancia van. A verkli fából van, az ember húsból. A csíz húsból van, a zenész másképp szervezett húsból, de mind a kettő azonos eredetű, azonos alkatú, mindkettőnek azonos funkciói vannak, azonos a célja." D'Alembert: „Hogyan jön létre az ön két zongorájának az összhangja?" Diderot: „... Az érzékelés képességével megáldott hangszer, illetőleg az állat tapasztalatból meggyőződött arról, hogy ha bizonyos hangot hallat, ennek ilyen és ilyen hatása van kívüle; más, hozzá hasonló, érző hangszerek, vagyis más állatok közelednek vagy távolodnak, kérnek vagy adnak, sebet ejtenek vagy hízelegnek; az ő és a többi állat emlékezetében kialakul e következmények és meghatározott hangok összefüggése; figyelje meg, az emberek érintkezésében csak hangok és cselekedetek vannak, semmi egyéb. S hogy jobban becsülje rendszeremet, megmondhatom, hogy ugyanabba a leküzdhetetlen nehézségbe ütközik, amelyre Berkeley is utalt a testek létezését tagadva. Egy őrült pillanatában azt képzelte az érző zongora, hogy

ő az egyetlen létező zongora az egész világon, s benne zeng az egész mindenség harmóniája"*.

Ezt 1769-ben írták. S ezzel be is fejezzük rövid történelmi visszapillantásunkat. Az „őrült zongorával" és az emberben zengő világharmóniával még többször fogunk találkozni a „legújabb pozitivizmus" vizsgálata során. Egyelőre csak egy következtetésre szorítkozunk: a „legújabb" machisták nem hoztak fel a materialisták ellen egyetlen, a szó szoros értelmében egyetlen érvet sem, mely ne volna meg Berkeley püspöknél.

Kuriózumképpen megjegyezzük, hogy e machisták egyike, Valentyinov, homályosan érezve álláspontja fonákságát, iparkodott „eltüntetni" Berkeleyvel való rokonságának nyomait, mégpedig kissé mulatságos módon. Könyvének 150. oldalán ezt olvassuk: „. . . Amikor Machról szólnak s közben Berkeleyre sandítanak, kérdezzük, melyik Berkeleyről van szó? Arról a Berkeleyről-e, aki hagyományosan szolipszistának tartja magát (Valentyinov azt akarja mondani: akit hagyományosan szolipszistának tartanak), vagy arról a Berkeleyről, aki isten közvetlen jelenléte és gondviselése mellett kardoskodik? Általában (?): Berkeleyről, az ateizmust irtó filozofáló püspökről-e, vagy Berkeleyről, a mélyen gondolkodó analitikusról? A szolipszista s a vallási metafizikát hirdető Berkeleyhez Machnak valóban semmi köze sincs." Valentyinov belezavarodott, mert nem képes világosan számot adni arról, hogy miért kellett védelmébe vennie a „mélyen gondolkodó analitikust", az idealista Berkeleyt a materialista Diderot-val szemben. Diderot világosan szembeállította a filozófia fő irányait. Valentyinov összezavarja azokat, s emellett mulatságosan vigasztal bennünket: „Mi nem tartjuk filozófiai bűnnek — írja —, hogy Mach «közeláll» Berkeley idealista nézeteihez, ha csakugyan közeláll hozzá" (149). Ugyan miért lenne „bűn" a filozófia két kibékíthetetlen fő irányának összetévesztése? Hiszen éppen ebből áll Mach és Avenarius minden bölcsesége. Most pedig áttérünk e bölcseség vizsgálatára.

* Ugyanott, II. köt. 114—118. old.

I. FEJEZET

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE. I

1. ÉRZETEK ÉS ÉRZETKOMPLEXUMOK

Mach és Avenarius ismeretelméletük sarkalatos kiinduló tételeit nyíltan, egyszerűen és világosan első filozófiai műveikben fejtették ki. Ezért most ezeket a műveket vesszük elő, a későbbi javításokat és simításokat a további fejtegetés során fogjuk elemezni.

„A tudomány feladata — írta Mach 1872-ben — csak a következő lehet: 1. Kikutatni a képzetek összefüggésének törvényeit (pszichológia). — 2. Megtalálni az érzetek (észleletek) összefüggésének törvényeit (fizika). — 3. Tisztázni az érzetek és a képzetek összefüggésének törvényeit (pszichofizika)"*. Ez egészen világos.

A fizika tárgya az érzetek összefüggése, nem pedig a dolgoké vagy testeké, amelyeknek érzeteink csak képei. És 1883-ban, a „Mechaniká"-ban Mach ugyanezt a gondolatot ismétli: „Az érzetek nem a «dolgok szimbolumai». Ellenkezőleg, a «dolog» a viszonylag állandó érzetkomplexum gondolati szimboluma. Nem a dolgok (testek), hanem színek, hangok, nyomások, terek, idők (az, amit közönségesen érzetnek nevezünk) alkotják a világ voltaképpeni *elemeit*"**.

---

* *E. Mach.* „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit". Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag, 1872, S. 57—58 („A munka megmaradása tételének története és gyökere". A Cseh Királyi Tudományos Társaságban 1871 november 15-én tartott előadás. Prága 1872. 57—58. old. — *Szerk.).*

** *E. Mach.* „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt", 3. Auflage, Leipz., 1897, S. 473 („A mechanika. Fejlődésének történeti és kritikai vázlata". 3. kiad. Lipcse 1897. 473. old. — *Szerk.).*

Erről az „elemek“ szócskáról, amely tizenkét esztendei „gondolkodás“ terméke, később fogunk beszélni. Most csak azt szögezzük le, hogy Mach itt nyíltan elismeri, hogy a dolgok vagy testek érzetkomplexumok, és hogy filozófiai álláspontját félreérthetetlenül szembeállítja az ellenkező elmélettel, amely szerint az érzetek a dolgok „szimbolumai“ (pontosabban azt kellene mondani: a dolgok képei vagy tükröződései). Az utóbbi elmélet a *filozófiai materializmus*. Például a materialista Engels Frigyes — Marx híres munkatársa és a marxizmus egyik megalapitója — állandóan és kivétel nélkül dolgokról és azok gondolati képeiről vagy képmásairól (Gedanken-Abbilder) beszél a műveiben; s magától értetődik, hogy ezek a gondolati képek csakis az érzetekből keletkezhetnek. Azt hihetnők, hogy „a marxizmus filozófiájának“ ezt a sarkalatos nézetét ismernie kell mindenkinek, aki a marxista filozófiáról beszél, de különösen azoknak, akik e filozófia *nevében* lépnek fel az irodalomban. Machistáink azonban szokatlan zűrzavart okoztak, s így kénytelenek vagyunk közismert dolgokat megismételni. Lapozzuk fel az „Anti-Dühring“ első paragrafusát, ahol ezt olvassuk: „. . . dolgok és gondolati képmásaik . . .“* Vagy nézzük a filozófiai rész első paragrafusát: „. . . Honnan veszi a gondolkodás ezeket az alapelveket?“ (mindennemű megismerés alapelveiről van szó). „Önmagából? Nem . . . A lét formáit a gondolkodás sohasem merítheti és vezetheti le önmagából, hanem mindig csak a külső világból . . . Az alapelvek végső eredményei a vizsgálatnak, nem pedig kiindulópontjai“ (miként Dühring gondolja, aki materialista szeretne lenni, de nem tud következetesen kitartani a materializmus mellett); „nem az alapelveket alkalmazzák a természetre és az emberiség történelmére, hanem a természetből és az emberiség történelméből absztrahálják az alapelveket; nem a természet és az ember világa igazodik az alapelvekhez, hanem az alapelvek csak annyiban helyesek, amennyiben összhangban vannak a természettel és a történelem-

* *Fr. Engels.* „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, 5. Auflage, Stuttg., 1904, S. 6 („Hogyan «forradalmasítja» Eugen Dühring úr a tudományt“. Stuttgart 1904. 6. old. — *Szerk.*).

mel. Ez a dolog egyetlen materialista felfogása, és Dühring úrnak ezzel ellentétes felfogása idealista nézet, mely teljesen fejetetejére állítja a dolgot és a gondolatból konstruálja meg a valóságos világot . . ." (ugyanott, 21. old.)[16]. S ezt az „egyedül materialista felfogást" Engels — ismételjük — kivétel nélkül mindenütt érvényesíti, kíméletlenül támadva Dühringet a materializmustól való legcsekélyebb idealista elhajlásért is. Aki csak némi figyelemmel olvassa az „Anti-Dühring"-et és a „Ludwig Feuerbach"-ot, tucatjával találhat példát arra, hogy Engels dolgokról és az emberi agyban, tudatunkban, gondolkodásunkban stb. tükröződő képeikről beszél. Engels nem mondja, hogy az érzetek vagy a képzetek a dolgok „szimbolumai", mert a következetes materializmusnak itt „szimbolum" helyett „képmást", képet, vagy tükröződést kell mondania, mint a maga helyén részletesen ki fogjuk mutatni. Most azonban egyáltalán nem a materializmus ilyen vagy amolyan megfogalmazásáról, hanem a materializmus és az idealizmus ellentétéről, a két fő filozófiai *vonal* különbségéről van szó. A dolgokból kiindulva jutunk-e el az érzethez és a gondolathoz? Vagy pedig a gondolatból és az érzetből kiindulva a dolgokhoz? Az előbbi, vagyis a materialista vonalat követi Engels. Az utóbbi, vagyis az idealista vonalat követi Mach. Semmiféle csűrés-csavarás, semmiféle szofizma (s ennek, mint látni fogjuk, se szeri, se száma) nem változtat azon a világos és vitathatatlan tényen, hogy E. Mach tanítása — tudniillik az, hogy a dolgok érzetkomplexumok — szubjektív idealizmus, a berkeleyizmuson való közönséges kérődzés. Ha a testek „érzetkomplexumok", mint Mach mondja, vagy „érzetkombinációk", mint Berkeley mondta, akkor ebből elkerülhetetlenül következik, hogy az egész világ csak az én képzetem. Ebből a tételből kiindulva okvetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy önmagunkon kívül nem léteznek más emberek; ez pedig színtiszta szolipszizmus. Bármennyire tiltakoznak is ez ellen Mach, Avenarius, Petzoldt és társaik, a valóságban megengedhetetlen logikai képtelenségek nélkül nem tudnak szabadulni a szolipszizmustól. Hogy még világosabban szemléltessük a machizmus filozófiájának ezt az alap-

elemét, kiegészítésül közlünk néhány idézetet Mach műveiből. Íme egy kis ízelítő „Az érzetek elemzésé“-ből (oroszra ford. Kotljar, Szkirmunt kiad. Moszkva 1907):

„Előttünk egy *S*-hegyű test. Ha megérintjük a test hegyét, vonatkozásba hozzuk testünkkel, szúrást érzünk. A hegyet láthatjuk, anélkül, hogy szúrást éreznénk. De mihelyt érezzük a szúrást, a hegyet ott találjuk a bőrünkön. A látható hegy tehát maradandó mag, melyhez a szúrás a körülményekhez képest mintegy véletlenként járul. Hasonló esetek gyakori megismétlődése után végül hozzászokunk ahhoz, hogy a testek *minden* tulajdonságát ilyen maradandó magvakból kiinduló, testünk közvetítésével az *Én*-re gyakorolt «hatásoknak» tekintsük, melyeket «*érzeteknek*» nevezünk . . .“ (20. old.).

Másszóval: az emberek „hozzászoknak“ ahhoz, hogy materialista szempontból nézzék a dolgokat, hogy az érzeteket a testeknek, a tárgyaknak, a természetnek érzékszerveinkre gyakorolt hatása eredményeként tekintsék. Ez a filozófiai idealisták szempontjából káros „szokás“ (amelyet magáévá tett az egész emberiség és az egész természettudomány!) sehogy se tetszik Machnak, s hozzá is lát e szokás kiirtásához:

„. . . Ezzel azonban ezek a magvak elvesztik egész érzéki tartalmukat, meztelen gondolati szimbolumokká válnak . . .“

Régi nóta ez, mélyen tisztelt professzor úr! Szószerinti szajkózása Berkeleynek, aki azt mondotta, hogy az anyag meztelen, absztrakt szimbolum. Valójában azonban Ernst Mach az, aki meztelenül szaladgál, mert ha nem ismeri el, hogy az „érzéki tartalom“ a tőlünk függetlenül létező, objektív valóság, akkor nem marad egyebe, mint saját „meztelen, absztrakt“ *Én*-je, az az okvetlenül nagy és dőlt betűkkel írt *ÉN*, vagyis — „az őrült zongora, mely azt képzelte, hogy egyedül ő létezik az egész világon“. Ha nem a külső világ érzeteink „érzéki tartalma“, akkor semmi sem létezik, csak ez a meztelen *Én*, amely haszontalan „filozófiai“ hóbortokkal foglalkozik. Ostoba és meddő foglalkozás!

„. . . Akkor igaz, hogy a világ csupán a mi érzeteinkből áll. De akkor éppen *csak* érzeteinkről van tudomásunk,

s azoknak a magvaknak, valamint csupán érzeteket létrehozó kölcsönhatásuknak feltételezése teljesen hiábavaló és fölösleges. Ez a nézet csak a *felemás* realizmust vagy a *felemás* kriticizmust elégítheti ki."

Teljes egészében idéztük Mach „antimetafizikai előzetes megjegyzéseinek" 6. §-át. Az egész merő Berkeley-plágium. Nincs benne egyetlen elgondolás, egyetlen gondolatsugár sem, kivéve azt, hogy „mi csak érzeteinket érzékeljük". Ebből következik, hogy „a világ csak az *én* érzeteimből áll". A „mi" szót Mach helytelenül használta az „én" szó helyett. Mach már ezzel az egy szóval elárulja „felemás" voltát, amellyel másokat vádol. Mert ha „hiábavaló" a külső világ „feltételezése", annak a feltételezése, hogy a tű tőlem függetlenül létezik, s hogy a testem és a tű hegye közt kölcsönhatás van, — ha mindennek feltételezése csakugyan „hiábavaló és fölösleges", akkor csakugyan hiábavaló és fölösleges más emberek létezésének a „feltételezése". Csak *Én* létezem, s rajtam kívül minden ember, az egész külső világ a fölösleges „magvak" rovatába kerül. Ebből a szempontból nem szabad a „*mi*" érzeteinkről beszélni, ha pedig Mach mégis beszél róluk, az azt jelenti, hogy nyilvánvalóan felemás. Azt bizonyítja, hogy filozófiája hiábavaló, üres szavakból áll, melyekben maga a szerző sem hisz.

Mach felemás és zavaros voltának különösen szemléltető példája az alábbi idézet. „Az érzetek elemzése" XI. fejezetének 6. §-ában a következőket olvassuk: „Ha érzékelés közben magam vagy másvalaki mindenféle fizikai és kémiai eszköz segítségével megfigyelhetné agyamat, meg lehetne állapitani, hogy a szervezetnek mely folyamataival függnek össze bizonyos fajta érzetek..." (197).

Kitűnő! Érzeteink tehát a szervezetben, s különösen az agyunkban végbemenő meghatározott folyamatokkal függnek össze? Igen, Machnak ez a „feltételezése" teljesen félreérthetetlen — hiszen a természettudomány szempontjából bajos volna egyebet feltételeznie. De engedelmet kérek, hiszen ez ugyanazoknak a „magvaknak és kölcsönhatásuknak" a „feltételezése", amelyeket filozófusunk fölöslegeseknek és hiábavalóknak nyilvánított! A testek

érzetkomplexumok — mondják; ennél tovább menni — állítja Mach —, az érzeteket a testek érzékszerveinkre gyakorolt hatása eredményének tekinteni nem egyéb, mint metafizika, hiábavaló, fölösleges feltételezés, és így tovább — mintha csak Berkeleyt hallanánk. Az agy azonban test. Így tehát az agy is érzetkomplexum. Vagyis egy érzetkomplexum segítségével én (s ez az *én* sem egyéb, mint érzetkomplexum) érzetkomplexumokat érzékelek. Remek filozófia! Először az érzeteket „a világ voltaképpeni elemeinek" nyilvánítja, s ezen az alapon „eredeti" berkeleyizmust konstruál, — majd suttyomban ellenkező nézeteket csempész be, tudniillik azt, hogy az érzetek a szervezetben végbemenő meghatározott folyamatokkal függnek össze. Nem függnek-e össze ezek a „folyamatok" a „szervezet" és a külső világ közti anyagcserével? Végbemehetne-e ez az anyagcsere, ha a szervezet érzetei révén nem kapna objektíve helyes képet a külső világról?

Mach nem vet fel ilyen kényes kérdéseket, amikor a berkeleyizmus töredékeit mechanikusan egybeveti az ösztönösen materialista ismeretelméleti álláspontra helyezkedő természettudomány nézeteivel. „Olykor felvetik azt a kérdést is — írja Mach ugyanabban a paragrafusban —, hogy vajjon érzékel-e a (szervetlen) «anyag» . . ." Nem kétséges tehát, hogy a *szerves* anyag érzékel? Nem kétséges tehát, hogy az érzet nem elsődleges valami, hanem az anyag egyik tulajdonsága? Mach átugorja a berkeleyizmus minden sületlenségét! . . „. . . A kérdés egészen természetes — mondja Mach —, ha azokból a szokásos, elterjedt fizikai képzetekből indulunk ki, hogy az anyag az a *közvetlenül* és kétségtelenül adott *valóság*, amiből minden, a szervetlen is, a szerves is, felépül . . ." Jól jegyezzük meg Machnak ezt a valóban értékes beismerését, hogy a szokásos, elterjedt *fizikai* képzetek szerint az anyag közvetlen valóság, és csak e valóság egyik válfajának (a szerves anyagnak) van meg az a világosan kifejezett tulajdonsága, hogy érzékel. „. . . Hiszen akkor az érzékelésnek — folytatja Mach — ebben az építményben valahol hirtelen létre kell jönnie, vagy pedig eleve meg kell lennie az alapkövekben. A *mi* szempontunkból ez a kérdés egészen fonák. Mi nem az anyagot tekintjük elsődlegesen adottnak. Ellenkezőleg,

az *elemek* az elsődlegesen adottak (melyeket bizonyos ismert vonatkozásban érzeteknek neveznek)..."

Így tehát elsődlegesen adottak az érzetek, holott csak a szerves anyagban végbemenő meghatározott folyamatokkal „függnek össze"! S Mach, miután kibökte ezt az ostobaságot, mintegy bűnül rója fel a materializmusnak („a szokásos, elterjedt fizikai képzetnek"), hogy még nincs megoldva az a kérdés, honnan „keletkezik" az érzet. Ez az okoskodás iskolapéldája annak, hogyan „cáfolják meg" a fideisták és csatlósaik a materializmust. „Megoldja-e" valamely más filozófiai álláspont azt a kérdést, melynek eldöntéséhez még nem gyűjtöttek elég adatot? Hát nem maga Mach mondja ugyanabban a paragrafusban: „Amíg ez a feladat" (annak eldöntése, hogy „meddig terjed a szerves világban az érzékelés") „egyetlen különleges esetben sincs megoldva, ezt a kérdést lehetetlen eldönteni"?

A szóbanforgó kérdésben tehát így foglalható össze a materializmus és a „machizmus" különbsége: a materializmus — a természettudománnyal teljesen megegyezően — az anyagot tekinti elsődlegesen adottnak, a tudatot, a gondolkodást, az érzetet pedig másodlagosnak tartja, mert az érzet világosan kifejezett formában csak az anyag magasabb formáival (a szerves anyaggal) függ össze, s „az anyag építményének alapköveiben" csak feltételezhető az érzékeléshez hasonló képesség. Ez a feltevése például Ernst Haeckelnek, az ismert német természettudósnak, Lloyd Morgannak, az angol biológusnak és másoknak, nem szólva Diderot előbb idézett megsejtéséről. A machizmus az ellenkező, idealista álláspontra helyezkedik, s nyomban képtelenségre vezet, mert először is elsődlegesnek az érzetet tartja, jóllehet az csak a meghatározott módon szervezett anyagban végbemenő meghatározott folyamatokkal függ össze; másodszor pedig azt a kiinduló alaptételt, hogy a testek érzetkomplexumok, lerontja az a feltevés, hogy az adott nagy *Én*-en kívül más élőlények, s egyáltalán más „komplexumok" is léteznek.

Az „elem" szócska, ez a semmitmondó szakkifejezés, amelyet (mint látni fogjuk) sok naiv ember valami újdonságnak, valami felfedezésnek tekint, voltaképpen csak összekuszálja a kérdést, valami megoldás vagy haladás

hamis látszatát kelti. Ez a látszat hamis, mert valójában még behatóan kell kutatni azt, hogyan függ össze az állítólag egyáltalán nem érzékelő anyag azzal az anyaggal, amely ugyanazon atomokból (vagy elektronokból) áll, de ugyanakkor világosan kifejezett érzékelő képességgel van megáldva. A materializmus világosan veti fel ezt a még megoldatlan kérdést, s ezzel a kérdés megoldására, további kísérleti kutatásokra ösztökél. A machizmus, vagyis a zavaros idealizmus egyik válfaja elhomályosítja a kérdést, s ezzel a bogaras semmitmondó „elem“ szóval letérít a helyes útról.

Idézünk Mach utolsó, összefoglaló és befejező filozófiai művéből néhány sort, melyből kitűnik, mennyire hamis ez az idealista csodabogár. „Megismerés és tévedés“ című művében ezt olvassuk: „Nem ütközik semmi nehézségbe, hogy *minden fizikai* elemet érzetekből, vagyis *pszichikai* elemekből építsünk fel (aufzubauen), de ugyanakkor el sem tudjuk képzelni (ist keine Möglichkeit abzusehen), hogyan lehetne a mai fizikában használt elemekből: a tömegekből és a mozgásokból (ezeknek az elemeknek csak e szaktudomány számára alkalmas merev formájában — Starrheit) *pszichikai* élményeket megalkotni (darstellen)“*.

Engels ismételten és igen határozottan beszél sok jelenkori természetkutató merev fogalmairól, metafizikai (a szó marxista értelmében vett metafizikai, vagyis antidialektikus) nézeteiről. Alább látni fogjuk, hogy éppen itt kezdődik Mach tévedése, mert nem értette meg vagy nem ismerte a relativizmus és a dialektika viszonyát. Most azonban nem erről van szó. Itt azt kell kiemelnünk, hogy Mach *idealizmusa* élesen kiütközik zavaros és állítólag új terminológiája ellenére is. Lám, nem okoz semmi nehézséget, hogy bármilyen fizikai elemet érzetekből, vagyis pszichikai elemekből építsünk fel! Ó igen, ilyen építményeket persze nem nehéz alkotni, mert ezek csak szóépítmények, a fideizmus becsempészésére szolgáló üres skolasztika. Ezekután nincs mit csodálkozni azon, hogy Mach az immanenseknek ajánlja műveit, s hogy az immanensek,

* *E. Mach.* „Erkenntnis und Irrtum“, 2. Auflage, 1906, S. 12, Anm. („Megismerés és tévedés“. 2. kiad. 1906. 12. old., jegyzet. — *Szerk.).*

vagyis a legreakciósabb filozófiai idealizmus hívei Mach nyakába borulnak. Csak az a bökkenő, hogy Ernst Mach „legújabb pozitivizmusa“ vagy kétszáz esztendővel elkésett, mert Berkeley már épp eléggé bebizonyította, hogy „érzetekből, vagyis pszichikai elemekből“ csak *szolipszizmust* lehet „felépíteni“. Ami pedig a materializmust illeti — amellyel Mach itt is szembeállítja nézeteit, anélkül hogy nyíltan és világosan megnevezné az „ellenséget“ —, már Diderot példájából láttuk a materialisták igazi nézetét. Ez a nézet nem azt tanítja, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására kell redukálni, hanem azt, hogy az érzet a mozgásban levő anyag egyik tulajdonsága. Engels ebben a kérdésben Diderot álláspontján állt. Engels többek között éppen azért határolta el magát a „vulgáris“ materialistáktól: Vogttól, Büchnertől és Moleschott-tól, mert ezek azt a téves nézetet hirdették, hogy az agy *ugyanúgy* választja ki a gondolatot, mint a máj az epét. De Mach, aki nézeteit folyton szembeállítja a materializmussal, persze — a hivatalos filozófia valamennyi többi hivatalos professzorához hasonlóan — nem vesz tudomást a nagy materialistákról, sem Diderot-ról, sem Feuerbachról, sem Marxról, sem Engelsről.

Avenarius eredeti és sarkalatos nézetének jellemzése céljából vegyük elő „A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció“ című, 1876-ban megjelent első önálló filozófiai munkáját („Prolegomena a tiszta tapasztalat kritikájához“). Bogdanov az „Empiriomonizmus“-ban (I. könyv. 2. kiad., 1905. 9. old., jegyzet) azt mondja, hogy „Mach nézeteinek fejlődésében a filozófiai idealizmus volt a kiindulópont, míg Avenariusra kezdettől fogva a realista színezet jellemző“. Bogdanov ezt azért mondta, mert hitt Machnak: lásd „Az érzetek elemzése“, orosz ford., 288. old. De Bogdanov rosszul tette, hogy hitt Machnak, s állítása szöges ellentétben áll az igazsággal. Ellenkezőleg, Avenarius idealizmusa annyira kidomborodik 1876-ban kiadott munkájában, hogy 1891-ben ő maga is kénytelen volt ezt elismerni. „Az emberi világfogalom“ című művének előszavában ezt írja: „Aki elolvasta «A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világ-

koncepció» című első rendszeres munkámat, eleve azt fogja gyanítani, hogy én a tiszta tapasztalat kritikájának kérdéseit mindenekelőtt idealista szempontból próbálom majd tárgyalni" („Der menschliche Weltbegriff", 1891, Vorwort, S. IX*), de „a filozófiai idealizmus meddősége" arra késztetett, hogy „kételkedjem eddigi utam helyességében" (X. old.). A filozófiai irodalomban általánosan elismerik, hogy Avenarius kiindulópontja idealista; a francia szerzők közül Cauwelaertra hivatkozom, aki azt mondja, hogy a „Prolegomená"-ban Avenarius filozófiai szempontja „monista idealizmus"**; a német szerzők közül Avenarius tanítványát, Rudolf Willyt nevezem meg, aki azt mondja, hogy „Avenarius ifjúkorában — és különösen 1876-ban kiadott munkájában — teljesen rabja volt (ganz im Banne) az úgynevezett ismeretelméleti idealizmusnak"***.

De nevetséges is volna tagadni, hogy Avenarius a „Prolegomená"-ban idealista nézeteket vall, amikor ott kifejezetten azt állítja, hogy *„csak az érzetet lehet létezőnek elgondolni"* (a második német kiadás 10. és 65. oldala; a mi kiemelésünk). Maga Avenarius így adja elő műve 116. §-ának tartalmát, — teljes egészében idézem ezt a paragrafust: „Elismertük, hogy a létező" (vagy léttel bíró, das Seiende) „érzettel megáldott szubsztancia; a szubsztancia elesik..." (lámcsak „ökonómikusabb", „kevesebb erőkifejtéssel" jár, ha azt gondoljuk, hogy nincs „szubsztancia" és nem létezik semilyen külső világ!) „... megmarad az érzet: a létezőt tehát érzetnek kell gondolni, amelynek nincs többé semilyen érzetnélküli (nichts Empfindungsloses) alapja".

Az érzet tehát „szubsztancia" nélkül létezik, vagyis a gondolat agy nélkül létezik! Hát csakugyan akadnak olyan filozófusok, akik képesek ezt az agynélküli filozófiát

---

* — „Az emberi világfogalom". 1891. Előszó. IX. old. — *Szerk.*

** *F. Van Cauwelaert.* „L'empiriocriticisme". „Revue Néo-Scolastique"[17] („Empiriokriticizmus". „Új-Skolasztikus Szemle". — *Szerk.).* 1907 február. 51. old.

*** *Rudolf Willy.* „Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie", München, 1905, S. 170 („Az iskolás bölcseség ellen. A filozófia kritikája". München 1905. 170. old. — *Szerk.).*

védelmezni? Akadnak. Közéjük tartozik Richard Avenarius professzor. Pár szóval ki kell térnünk erre a védelemre, bármilyen nehezére esik is egy épeszű embernek. Avenarius így bölcselkedik ugyanannak a munkának 89—90. §-ában:

„. . . Tehát az a tétel is, hogy a mozgás érzetet hoz létre, csak látszólagos tapasztalaton alapszik. Ez a tapasztalat, mely magában foglalja az észlelet aktusát, állítólag abban áll, hogy bizonyos fajta szubsztanciában (az agyban) a mozgás átvitele (ingerek) köyetkeztében és egyéb anyagi feltételek (például a vér) közreműködésével érzet jön létre. Ámde — eltekintve attól, hogy közvetlenül (selbst) sohasem tapasztalták, hogyan jön létre az érzet — az állítólagos tapasztalatnak mint egy minden részében valóban meglevő tapasztalatnak a megalkotásához szükség volna legalább is annak az empirikus bizonyítására, hogy az érzet, mely állítólag átvitt mozgás segítségével jött létre valamely szubsztanciában, nem volt meg benne valami módon már előbb is, úgyhogy az érzet megjelenése csakis a bekövetkezett mozgás teremtő aktusának eredményeként fogható fel. Csak ha bebizonyítanók, hogy ott, ahol most érzet van, előbb nem volt semmiféle érzet, még a legcsekélyebb nyoma sem, — csakis így volna biztosan megállapítható egy olyan tény, amely, mivel teremtő aktust jelent, minden egyéb tapasztalattal ellenkezik és minden egyéb természetfelfogást (Naturanschauung) gyökeresen megváltoztatna. Ezt azonban nem bizonyítja és nem is bizonyíthatja be semmiféle tapasztalat; ellenkezőleg, a később érzékelő szubsztancia abszolút érzetnélküli állapota csak hipotézis. Ez a hipotézis azonban csak bonyolultabbá teszi és elhomályosítja megismerésünket, ahelyett, hogy egyszerűbbé és világosabbá tenné."

„Ha tehát az az úgynevezett tapasztalat, hogy az érzet állítólag átvitt mozgás következtében *keletkezik* a szubsztanciában, amely ettől kezdve érzékel, tüzetesebb vizsgálat után csak látszólagosnak bizonyult, a tapasztalat fennmaradó tartalmában, vagyis abban, hogy egy bár meglevő, de lappangó, vagy minimális, vagy bármi más okból a tudaton kívül eső érzet átvitt mozgás segítségével felszabadul vagy fokozódik vagy tudatossá válik, még mindig

elég tapasztalati anyag maradt ahhoz, hogy legalább valamely érzetnek a mozgási feltételekből való viszonylagos keletkezését megállapíthassuk. Ámde a tapasztalatnak ez a fennmaradó tartalomdarabkája is csak látszólag van meg. Ha eszményi megfigyeléssel nyomon követjük a mozgatott *A* szubsztanciából kiinduló és a közbeeső közegek során át továbbhaladó mozgást, míg eléri az érzékelő képességgel megáldott *B* szubsztanciát, a legjobb esetben is csak azt állapíthatjuk meg, hogy az érzet a *B* szubsztanciában az odaérkező mozgás felfogásával egyidejűleg kibontakozott vagy fokozódott — de semmiesetre sem azt, hogy ez a mozgás *következtében* történt . . ."

Szándékosan teljes egészében közöltük a materializmusnak ezt az avenariusi cáfolatát, hogy az olvasó láthassa, miféle szánalmas szofizmákkal operál a „legújabb" empiriokritikai filozófia. Az idealista Avenarius bölcselkedésével vessük egybe Bogdanov — *materialista* bölcselkedését, már csak azért is, hogy megbüntessük a materializmus elárulása miatt.

Azokban a réges-régmult időkben, teljes kilenc évvel ezelőtt, amikor Bogdanov félig „természettudományos materialista" volt (azaz annak a materialista ismeretelméletnek hívei közé tartozott, melynek álláspontját ösztönösen követi a mai természettudósok túlnyomó többsége), amikor Bogdanovot még csak félig zavarta meg a zavarosfejű Ostwald, ezt írta: „A leíró lélektanban a legrégibb időktől fogva mindmáig három csoportra osztják a tudat tényeit: az érzetek és képzetek területére, az érzés területére, az impulzusok területére . . . Az első csoportba tartoznak a külső vagy a belső világ jelenségeinek *képei*, amint a tudatban önmagukban vannak . . . Az ilyen képet «érzetnek» nevezik, ha azt a külső érzékszervek útján a neki megfelelő külső jelenség közvetlenül idézte elő"*. Valamivel alább ezt írja: „az érzet . . . a tudatban keletkezik a külső környezetből jövő és a külső érzékszervek

---

* *А. Богданов.* „Основные элементы исторического взгляда на природу", Спб. 1899, стр. 216 (*A. Bogdanov.* „A történelmi természetszemlélet alapelemei". Szentpétervár 1899. 216. old. — *Szerk.*).

által továbbított lökés eredményeként" (222). Vagy másutt: „Az érzetek alkotják a tudatélet alapját, a tudatnak a külső világgal való közvetlen kapcsolatát" (240). „Az érzékelés folyamatában a külső inger energiája léptennyomon tudati ténybe megy át" (133). Sőt még 1905-ben is, amikor Bogdanovnak — Ostwald és Mach szíves közreműködésével — sikerült a filozófiában a materialista álláspontról áttérni az idealista álláspontra, azt írta (feledékenységből!) az „Empiriomonizmus"-ban: „Mint ismeretes, a külső inger energiája, mely az idegvégekben még nem eléggé felderített, de minden miszticizmustól mentes, «távirat» formájú idegárammá alakul át, elsősorban a neuronokat éri el, melyek az úgynevezett «alsó» — idegfonati, gerincagyi, agykéregalatti — központokban vannak elhelyezve" (I. köt. 2. kiad. 1905. 118. old.).

Minden természettudós, akit nem zavart meg a professzori filozófia — éppúgy, mint minden materialista — azt tartja, hogy az érzet valóban a tudatnak a külső világgal való közvetlen kapcsolata, a külső inger energiájának tudati ténnyé való átalakulása. Ezt az átalakulást minden ember számtalanszor, lépten-nyomon valóban megfigyelte és megfigyeli. Az idealista filozófia szofizmája abban áll, hogy az érzetet nem a tudat és a külső világ kapcsának, hanem a tudatot a külső világtól elválasztó kerítésnek, falnak, — nem az érzetnek megfelelő külső jelenség képének, hanem az „egyetlen létezőnek" tekinti. Avenarius csak kissé más formát adott ennek a régi, már Berkeley püspök által elcsépelt szofizmának. Mivel még nem ismerjük az érzet és a meghatározott módon szervezett anyag minden pillanatban észlelhető kapcsolatának összes feltételeit, ezért csak az érzetet ismerjük el egyesegyedül létezőnek, — így foglalható össze Avenarius szofizmája.

Hogy végezzünk az empiriokriticizmus alapvető idealista kiinduló tételeinek jellemzésével, röviden utalunk még ennek a filozófiai áramlatnak angol és francia képviselőire. Az angol Karl Pearsonról Mach kifejezetten ezt mondja: „minden lényeges pontban egyetértek ismeretkritikai nézeteivel" („Mechanika", id. kiad., IX. old.). Ugyanígy K. Pearson is kijelenti, hogy egyetért Mach-

hal*. Pearson szerint a „valóságos dolgok“ „érzéki észleletek“ (sense impressions). Pearson metafizikának nyilvánítja az érzéki észleleteken kívül létező dolgok bárminő elismerését. Pearson (mivel nem ismeri sem Feuerbachot, sem Marxot, sem Engelst) a legerélyesebben hadakozik a materializmus ellen, s érvei nem különböznek a fentebb elemzettektől. De Pearsonnak eszébe sem jut, hogy materialista álarcot öltsön magára (ez az orosz machisták specialitása), Pearson annyira vigyázatlan, hogy nem agyal ki „új“ neveket filozófiája számára, hanem a maga nézeteit is, Mach nézeteit is köntörfalazás nélkül „*idealista*“ nézeteknek nyilvánítja (id. kiad., 326. old.)! Pearson családfáját közvetlenül Berkeleyig és Hume-ig vezeti vissza. Az ő filozófiája, mint alább még többször látni fogjuk, sokkal egységesebb és átgondoltabb, mint Maché.

Mach különösen hangsúlyozza P. Duhem és Henri Poincaré francia fizikusokkal való szolidaritását**. E két szerző különösen zavaros és következetlen filozófiai nézeteiről az új fizikáról szóló fejezetben lesz majd szó. Itt csak azt akarjuk megjegyezni, hogy Poincaré a dolgokat „érzetcsoportoknak“ tekinti***, s hogy mellesleg Duhem is hasonló nézetet vall****.

Most rátérünk arra, hogyan *módosították* Mach és Avenarius eredeti nézeteiket későbbi munkáikban, amikor már elismerték e nézetek idealista jellegét.

---

* *Karl Pearson.* „The Grammar of Science“, 2nd ed., Lond., 1900, p. 326 („A tudomány grammatikája“. 2. kiad. London 1900. 326. old. — *Szerk.)*.

** „Az érzetek elemzése“. 4. old. V. ö. az „Erk. u. Irrt.“ 2. kiadásához írt előszóval („Erkenntnis und Irrtum“. — *Szerk.)*.

*** *Henri Poincaré.* „La Valeur de la Science“, Paris, 1905 (oroszul is megjelent), passim („A tudomány értéke“. Párizs 1905. számos helyen. — *Szerk.)*.

**** *P. Duhem.* „La théorie physique, son objet et sa structure“, P., 1906. V. ö. pp. 6, 10 („A fizikai elmélet, tárgya és szerkezete“. Párizs 1906. V. ö. 6. és 10. old. — *Szerk.)*.

2. „A VILÁGELEMEK FELFEDEZÉSE“

Ezzel a címmel ír Machról a zürichi egyetem magántanára, Friedrich Adler, alighanem az egyetlen német szerző, aki szintén ki akarja egészíteni Marxot a machizmussal*. S meg kell adni, hogy ez a naiv magántanár nyíltszívűségével olyan szolgálatot tesz a machizmusnak, melyet nem köszönnek meg neki a machizmus hívei. Adler legalább világosan és élesen teszi fel a kérdést: igaz-e, hogy Mach „felfedezte a világelemeket“? Ha igen, akkor magától értetődik, hogy csak egészen maradi és tudatlan emberek maradhatnak mindmáig materialisták. Vagy pedig azt jelenti-e ez a felfedezés, hogy Mach visszatért régi filozófiai tévedéseihez?

Láttuk, hogy Mach 1872-ben, Avenarius pedig 1876-ban merőben idealista állásponton volt; szerintük a világ a mi érzetünk. 1883-ban jelent meg Mach „Mechaniká“-ja, s az első kiadás előszavában Mach éppen Avenarius „Prolegomená“-jára hivatkozik, elismerően nyilatkozva arról, hogy Avenarius gondolatai „sok tekintetben rokonok“ (sehr verwandte) az ő filozófiájával. Mach a „Mechaniká“-ban így bölcselkedik az elemekről: „Minden természettudomány csak másolhatja és ábrázolhatja (nachbilden és vorbilden) a közönségesen *érzeteknek* nevezett *elemek* komplexumait. Ezeknek az elemeknek összefüggéséről van szó. *A* (a hő) és *B* (a láng) összefüggése a *fizika* körébe, *A* és *N* (az idegek) összefüggése a fiziológia körébe tartozik. Sem az egyik, sem a másik összefüggés nincsen meg *külön-külön*, mindkettő együtt létezik. Csak ideiglenesen tekinthetünk el az egyiktől vagy a másiktól. Tehát még a látszólag merőben mechanikai folyamatok is egyszersmind mindig fiziológiaiak“ (id. német kiad.,

---

* *Friedrich W. Adler.* „Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)“, „Der Kampf“[18], 1908, № 5 (Februar) („A világelemek felfedezése (E. Mach 70. születésnapjára)“. „Harc“. 1908. 5. sz. (február). — *Szerk.*). — Angol fordítása: „The International Socialist Review“[19] („Nemzetközi Szocialista Szemle“. — *Szerk.*) 1908. 10. sz. (április). Ennek az Adlernek egy cikke megjelent oroszul a „Történelmi materializmus“ c. gyűjteményes kötetben.

498. old.). Ugyanazt mondja „Az érzetek elemzésé"-ben: „Ott, ahol az «elem», «elemkomplexum» kifejezés mellett vagy helyett az «érzet», «érzetkomplexum» elnevezést használják, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy az elemek *csakis* az említett vonatkozásban és *kapcsolatban*" (tudniillik *A*, *B*, *C*-nek *K*, *L*, *M*-mel való kapcsolatában, vagyis a „közönségesen testeknek nevezett komplexumokkal", a „testünknek nevezett komplexummal" való kapcsolatában), „csakis ebben a funkcionális függésben *érzetek*. Más funkcionális vonatkozásban egyszersmind fizikai tárgyak" (orosz ford., 23. és 17. old.). „A szín fizikai tárgy, ha például a világító fényforrástól (más színektől, hőtől, terektől stb.) való függésében tekintjük. De ha az *ideghártyától (K, L, M* . . . elemektől) való *függésében* tekintjük, akkor *pszichológiai* tárgy, *érzet*" (u. o., 24. old.).

A világelemek felfedezése tehát abban áll, hogy

1) minden létezőt érzetnek nyilvánítanak;

2) az érzeteket elemeknek nevezik;

3) az elemeket fizikai és pszichikai elemekre osztják; pszichikai az, ami az ember idegeitől és általában az emberi szervezettől függ; a fizikai nem függ ettől;

4) a fizikai elemek összefüggése és a pszichikai elemek összefüggése nem létezik külön-külön; a kettő csakis együtt létezik;

5) csak ideiglenesen lehet eltekinteni az egyik vagy a másik összefüggéstől;

6) az „új" elméletet „egyoldalúságtól" mentesnek nyilvánítják*.

Ez valóban nem egyoldalúság, hanem ellentétes filozófiai szempontok teljesen összefüggéstelen összezavarása. Ha önök *csak* az érzetekből indulnak ki, az „elem" szócskával nem változtatnak idealizmusuk „egyoldalúságán", hanem csak összekuszálják a dolgot, gyáván elbújnak saját elméletük elől. Szóban kiküszöbölik a fizikai

* Mach „Az érzetek elemzésé"-ben ezt írja: „Ezeket az elemeket közönségesen érzeteknek nevezik. Mivel azonban ez az elnevezés már bizonyos egyoldalú elméletre utal, helyesebbnek tartjuk, ha egyszerűen elemekről beszélünk" (27—28).

és a pszichikai ellentétét*, a (természetet, az anyagot elsődlegesnek tekintő) materializmus és a (szellemet, a tudatot, az érzetet elsődlegesnek tekintő) idealizmus ellentétét, — de a valóságban nyomban újra helyreállítják, mégpedig suttyomban, cserbenhagyva kiinduló alaptételüket! Mert ha az elemek érzetek, akkor egyáltalában nincs joguk az „elemeknek" idegeimtől, tudatomtól *független* létezését elismerni. Ha pedig elismerik az idegeimtől, érzeteimtől független fizikai tárgyakat, amelyek csakis az ideghártyámra gyakorolt hatás útján idéznek elő érzetet, akkor szégyenletesen cserbenhagyják „egyoldalú" idealizmusukat s átpártolnak az „egyoldalú" materializmushoz! Ha a szín csak az ideghártyától függő érzet (aminek elismerésére a természettudomány kényszeríti önöket), akkor ez azt jelenti, hogy az ideghártyára eső fénysugarak idézik elő a fény érzetét. Vagyis rajtunk kívül, tőlünk és a tudatunktól függetlenül létezik az anyag mozgása, léteznek, mondjuk, meghatározott hosszúságú és meghatározott sebességű éterhullámok, amelyek az ideghártyára hatva különböző színérzeteket keltenek az emberben. Így tudja és tanítja a természettudomány. A különböző színérzeteket az ember ideghártyáján kívül, az emberen kívül és tőle függetlenül létező fényhullámok különböző hosszával magyarázza. Éppen ez a materializmus: az érzékszerveinkre ható anyag érzetet idéz elő. Az érzet az agytól, az idegektől, az ideghártyától stb., vagyis a meghatározott módon szervezett anyagtól függ. Az anyag létezése nem függ az érzettől. Az anyag elsődleges. Az érzet, a gondolat, a tudat a különleges módon szervezett anyag legmagasabbrendű terméke. Ez általában a materializmus felfogása, ez Marx és Engels nézete. Mach és Avenarius a materializmust *suttyomban* igyekszik becsempészni az „elem" szócska segítségével, amely *állítólag* mentesíti elméletüket a szubjektív idealizmus „egyoldalúságától", *állítólag* megengedi annak az elismerését, hogy a pszichikai az ideghártyától, az idegektől stb.

* „Akkor eltűnik az *Én* és a világ, az érzet vagy jelenség és a dolog ellentéte, s csupán az elemek összefüggéséről van szó" („Az érzetek elemzése", 21. old.).

függ és hogy a fizikai független az emberi szervezettől. Valójában ez az „elem“ szócskával űzött mesterkedés nem egyéb, mint felettébb szánalmas szofizma, mert egy materialista Machot és Avenariust olvasva legott azt fogja kérdezni: mik azok az „elemek“? Igazán gyerekség volna azt gondolni, hogy egy új szócska kieszelésével meg lehet szabadulni a fő filozófiai irányzatoktól. Vagy *érzet* az „elem“, mint valamennyi empiriokritikus, Mach is, Avenarius is, Petzoldt is* stb. állítja — s akkor az önök filozófiája, uraim, *idealizmus*, amely szolipszizmusának meztelenségét hasztalanul próbálja eltakarni egy „objektívebb“ terminológia köntösével. Vagy pedig nem érzet az „elem“, — s akkor az önök „új“ szavacskájának *semmi, de semmi értelme* sincs, akkor ez csak üres fontoskodás.

Nézzük például Petzoldtot, akit az első és legkimagaslóbb orosz empiriokritikus, V. Leszevics az empiriokriticizmus legnagyobb tekintélyének nevez**. Petzoldt az elemeket mint érzeteket határozza meg, majd idézett művének második kötetében azt mondja: „Óvakodni kell attól, hogy abban a tételben, hogy «az érzetek a világ elemei», az «érzet» szót csupán a megszokott világképet elpárologtató (verflüchtigendes) szubjektív, s ennélfogva légies valami megjelölésének tekintsük“***.

Kinek mi fáj, azt tapogatja! Petzoldt érzi, hogy a világ „elpárolog“ (verflüchtigt sich) vagy illúzióvá válik, ha az érzeteket világelemeknek tekintik. S a derék Petzoldt azt hiszi, hogy ha az érzetet nem szabad merőben szubjektív valaminek tekinteni, ezzel a fenntartással segíthet a bajon. Hát nem nevetséges szofizma ez? Hát változtat

* *Joseph Petzoldt.* „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, Bd. I, Leipz., 1900, S. 113 („Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába“. I. köt. Lipcse 1900. 113. old. — *Szerk.).* „Elemeknek nevezzük az érzeteket egyszerű, tovább már fel nem bontható észleletek (Wahrnehmungen) közönséges értelmében.“

** *В. Лесевич.* „Что такое научная“ (читай: модная, профессорская, эклектическая) „философия?“, Спб., 1891. стр. 229 и 247 *(V. Leszevics.* „Mi a tudományos“ (értsd: divatos, professzoros, eklektikus) „filozófia?“ Szentpétervár 1891. 229. és 247. old. — *Szerk.).*

*** *Petzoldt.* Bd. 2, Lpz., 1904, S. 329.

a dolgon, ha az érzetet érzetnek „tekintjük", vagy pedig e szó jelentését nyujtani igyekszünk? Hát változtat ez azon a tényen, hogy az ember érzetei normálisan működő idegeivel, ideghártyájával, agyával stb. vannak összefüggésben? hogy a külső világ érzeteinktől függetlenül létezik? Ha önök nem akarják csűrés-csavarással elintézni a dolgot, ha komolyan akarnak „óvakodni" a szubjektivizmustól és szolipszizmustól, akkor elsősorban filozófiájuk idealista kiinduló alaptételeitől kell óvakodniok; filozófiájuk idealista vonala helyett (az érzetektől a külső világhoz) fogadják el a materialista vonalat (a külső világtól az érzetekhez); dobják sutba az „elem" szót, ezt az üres és zavaros szó-sallangot, s mondják egyszerűen azt: a szín annak az eredménye, hogy valamely fizikai tárgy az ideghártyára hat, vagy másszóval, az érzet annak az eredménye, hogy az anyag érzékszerveinkre hat.

Lássuk ismét Avenariust. Az „elemek" kérdésében legértékesebb az utolsó (s filozófiájának megértése szempontjából alighanem legfontosabb) műve: a „Megjegyzések a pszichológia tárgyának fogalmához"*. A szerző itt egyebek közt egy rendkívül „szemléltető" táblázatot állított össze (XVIII. köt. 410. old.), amelynek fő részét alább közöljük:

	„Elemek, elemkomplexumok:
I. Dolgok, illetőleg dologszerűség	testi dolgok.
II. Gondolatok, illetőleg gondolatszerűség (Gedankenhaftes) . . .	nem-testi dolgok, emlékek és elképzelések."

Vessék össze ezzel azt, amit Mach az „elemek" megmagyarázása után mond („Az érzetek elemzése",

* *R. Avenarius.* „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie". „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie"[20]. Bd. XVIII (1894) és XIX (1895) („Megjegyzések a pszichológia tárgyának fogalmához". „Negyedévi Tudományos Filozófiai Folyóirat". XVIII. (1894) és XIX. köt. (1895). — *Szerk.).*

33. old.): „Nem a testek hozzák létre az érzeteket, hanem az elemkomplexumok (érzetkomplexumok) alkotják a testeket.“ Íme, ez a „világelemek felfedezése“, amely messze fölötte áll az egyoldalú idealizmusnak és az egyoldalú materializmusnak! Előbb azt bizonygatják, hogy az „elemek“ valami új dolog, amely egyidejűleg fizikai is, pszichikai is; majd suttyomban kissé módosítják a dolgot: az anyagnak (testeknek, dolgoknak) és a pszichikainak (érzetnek, emléknek, elképzelésnek) durva materialista megkülönböztetése helyett a „legújabb pozitivizmusnak“ a dologszerű elemekről és a gondolatszerű elemekről szóló tanítását tálalják fel. Fritz Adlernek nem sok haszna volt a „világelemek felfedezéséből“!

Bogdanov Plehanovval vitatkozva ezt írta 1906-ban: „. . . Nem ismerhetem el, hogy a filozófia terén machista vagyok. Általános filozófiai elgondolásomban csak egyet vettem át Machtól — azt a felfogást, hogy a tapasztalati elemek a «fizikaival» és a «pszichikaival» szemben semlegesek, hogy ezek a megkülönböztetések csak a tapasztalati *kapcsolattól* függnek“ („Empiriomonizmus“. III. könyv, Szentpétervár 1906. XLI. old.). Ez éppolyan, mintha egy vallásos ember azt mondaná: nem ismerhetem el, hogy a vallás híve vagyok, mert a vallás híveitől „csak egyet“ vettem át: az istenhitet. Az a „csak egy“, amit Bogdanov Machtól átvett, éppen a machizmus *legsúlyosabb tévedése*, ennek az egész filozófiának a legnagyobb hibája. Mindaz, amiben Bogdanov eltér az empiriokriticizmustól, s aminek ő maga igen nagy jelentőséget tulajdonít, valójában teljesen másodrendű, és nem megy túl azoknak a különböző empiriokritikusoknak egyes pontokban, részletekben megnyilvánuló egyéni eltérésein, akiknek Mach helyesel, s akik Machnak helyeselnek (erről alább részletesebben lesz szó). Amikor tehát Bogdanov haragudott, mert összetévesztik a machistákkal, ezzel csak azt árulta el, hogy nem értette meg, hogy a materializmus *alapvetően* különbözik attól, ami Bogdanovban és valamennyi többi machistában közös. Nem az a fontos, hogy továbbfejlesztette-e Bogdanov a machizmust, javította-e vagy pedig rontotta. Az a fontos, hogy Bogdanov cserbenhagyta a materialista álláspontot, s ezzel elkerülhe-

tetlenül zavaros, idealista tévelygésekre kárhoztatta önmagát.

1899-ben, mint láttuk, Bogdanov helyes állásponton volt, amikor ezt írta: „Az előttem álló ember képe, melyet látás útján közvetlenül kapok, érzet“*. Bogdanov fölöslegesnek tartotta e régi nézetének a bírálatát. Vakon hitt Machnak, s Mach után szajkózza, hogy a tapasztalat „elemei“ a fizikaival és a pszichikaival szemben semlegesek. „A legújabb pozitív filozófia — írta Bogdanov az „Empiriomonizmus“ I. könyvében (2. kiad., 90. old.) — kiderítette, hogy a pszichikai tapasztalati elemek általában azonosak mindenféle tapasztalat elemeivel, mert azonosak a fizikai tapasztalati elemekkel.“ Vagy 1906-ban (III. könyv, XX. old.): „ami pedig az «idealizmust» illeti — vajjon beszélhetünk-e róla pusztán azon az alapon, hogy elismerjük a «fizikai tapasztalati» elemeknek a «pszichikai» elemeivel vagy az elemi érzetekkel való azonosságát, amikor ez egyszerűen kétségbevonhatatlan tény.“

Ez az igazi forrása Bogdanov minden filozófiai tévelygésének, — s nemcsak Bogdanov, hanem valamennyi machista tévelygéseinek. Igenis lehet és kell is beszélnünk idealizmusról, mikor az érzetekkel azonosaknak tekintik a „fizikai tapasztalati elemeket“ (vagyis a fizikait, a külső világot, az anyagot), mert ez nem egyéb, mint berkeleyizmus. Nyoma sincs itt legújabb filozófiának, sem pozitív filozófiának, sem „kétségbevonhatatlan ténynek“, itt egyszerűen egy régesrégi idealista szofizmával van dolgunk. S ha megkérdeznők Bogdanovot, hogyan tudja bebizonyítani azt a „kétségbevonhatatlan tényt“, hogy a fizikai azonos az érzetekkel, egyetlen érvet sem fogunk hallani azon az unos-untig hallott idealista refrénen kívül, hogy én csak az érzeteimet érzékelem; vagy hogy „az öntudat tanúságára“ hivatkoznak (die Aussage des Selbstbewusstseins — Avenarius, „Prolegomena“, 93. §, második német kiad., 56. old.); vagy hogy „tapasztalatunkban“ (mely azt mondja, hogy „mi érzékelő szubsztanciák vagyunk“) „az érzet kétségkívül hívebben van megadva,

* „A történelmi természetszemlélet alapelemei“. 216. old. V. ö. a fentebb idézett helyekkel.

mint a szubsztancialitás" (ugyanott, 91. §, 55. old.), és így tovább, és így tovább. Bogdanov (mert hitt Machnak) „kétségbevonhatatlan ténynek" fogadott el holmi reakciós filozófiai badarságot, mert valójában nem hoztak fel és nem is hozhattak fel egyetlen olyan tényt sem, amely megcáfolná azt a felfogást, hogy az érzet a külső világ képe, — azt a felfogást, mellyel 1899-ben Bogdanov is egyetértett, s amellyel mindmáig egyetért a természettudomány. Mach, a fizikus, filozófiai tévelygései során egészen eltért a „modern-természettudomány"-tól; Bogdanov nem vette észre ezt a fontos körülményt, amelyről a továbbiakban még sokat kell beszélnünk.

Abban, hogy Bogdanov olyan gyorsan átugrott a természettudósok materializmusáról Mach zavaros idealizmusára, segítségére volt (Ostwald befolyásán kívül) többek közt Avenariusnak a függő és független tapasztalati sorról szóló tanítása. Maga Bogdanov az „Empiriomonizmus" I. könyvében így adja ezt elő: „Amennyiben a tapasztalati adatok valamely *idegrendszer állapotától függően* lépnek fel, az adott személy *pszichikai világát* alkotják; amennyiben a tapasztalati adatokat e *függés nélkül* fogadjuk el, a *fizikai világ* van előttünk. Ezért nevezi Avenarius a tapasztalat e két területét a tapasztalat *függő sorának* és *független sorának*" (18. old.).

Csak az a bökkenő, hogy az (ember érzetétől) *független* „sor" tanával becsempészik a materializmust; ez azonban jogtalan, önkényes, eklektikus egy olyan filozófia szempontjából, amely azt mondja, hogy a testek érzetkomplexumok, hogy az érzetek „azonosak" a fizikainak az „elemei"-vel. Mert ha önök elismerték, hogy a fényforrás és a fényhullámok az embertől és az emberi tudattól *függetlenül* léteznek, hogy a szín e hullámoknak az ideghártyára gyakorolt hatásától függ, akkor önök voltaképpen materialista álláspontra helyezkedtek és *alapjában megdöntötték* az idealizmus valamennyi „kétségbevonhatatlan tényét" minden „érzetkomplexummal", a legújabb pozitivizmus felfedezte összes elemekkel s más ehhez hasonló badarsággal egyetemben.

Csak az a bökkenő, hogy Bogdanov (mint valamennyi oroszországi machista) nem értette meg Mach és Avenarius

eredeti idealista nézeteinek lényegét, nem tudott eligazodni idealista kiinduló alaptételeikben, s ezért nem vette észre, mennyire jogosulatlanok és eklektikusak azok a későbbi próbálkozásaik, hogy suttyomban becsempésszék a materializmust. Pedig amilyen általánosan elismerik a filozófiai irodalomban, hogy Mach és Avenarius eredetileg idealista volt, éppoly általánosan elismerik azt is, hogy az empiriokriticizmus utóbb a materializmus felé igyekezett fordulni. Az imént idézett francia író, Cauwelaert Avenarius „Prolegomená"-jában „monista idealizmust", „A tiszta tapasztalat kritikájá"-ban (1888—1890) „abszolút realizmust", „Az emberi világfogalom"-ban (1891) pedig e fordulat „megmagyarázására" irányuló kísérletet lát. Megjegyzem, ez az író a „realizmus" szót az idealizmus ellentéte értelmében használja. Ami engem illet, én Engels nyomán ebben az értelemben *kizárólag* a materializmus szót használom, ezt a terminust tartom egyedül helyesnek, különösen azért, mert a „realizmus" szót lejáratták a pozitivisták s más zavarosfejűek, akik a materializmus és az idealizmus közt ingadoznak. Ehelyütt elegendő leszögezni, hogy Cauwelaert arra a kétségtelen tényre gondol, hogy Avenarius a „Prolegomená"-ban (1876) az érzetet tekinti az egyetlen létezőnek, a „szubsztanciát" viszont — a „gondolkodási ökonómia" elvének megfelelően! — kiküszöböli, „A tiszta tapasztalat kritikájá"-ban pedig a fizikait *független sornak*, a pszichikait ellenben, s így az érzeteket is függő sornak veszi.

Rudolf Willy, Avenarius tanítványa szintén elismeri, hogy Avenarius, aki 1876-ban „teljesen" idealista volt, idealizmusát később „összeegyeztette" (Ausgleich) a „naiv realizmussal" (id. mű, ugyanott) — vagyis azzal az ösztönösen, öntudatlanul materialista állásponttal, melyet az egész emberiség vall, amikor elismeri a külső világ tudatunktól független létezését.

Oskar Ewald, az „Avenarius mint az empiriokriticizmus megalapítója" című könyv szerzője azt írja, hogy ez a filozófia egymásnak ellentmondó idealista és „realista" (azt kellett volna mondania: materialista) elemeket (nem machista, hanem közönséges emberi értelemben vett elemeket) egyesít magában. Például: „Az abszolút (szemlélet)

megörökítené a naiv realizmust, a viszonylagos állandónak nyilvánítaná a kizárólagos idealizmust"*. Avenarius abszolút szemléletnek azt nevezi, aminek Machnál a testünkön kívül létező „elemek" összefüggése felel meg, viszonylagosnak pedig azt, amit Mach a testünktől függő „elemek" összefüggésének nevez.

De ebből a szempontból különösen érdekes Wundt véleménye, aki — mint az említett szerzők legtöbbje — maga is zavaros idealista állásponton van, de talán valamennyinél figyelmesebben foglalkozott az empiriokriticizmussal. P. Juskevics azt mondja erről**: „Érdekes, hogy Wundt szerint az empiriokriticizmus a legtudományosabb formája a legújabb típusú materializmusnak", vagyis az olyan típusú materializmusnak, amely a szellemit testi folyamatok funkciójának tekinti (s amely — tesszük hozzá mi — Wundt jellemzése szerint a spinozizmus és az abszolút materializmus között áll)***.

W. Wundt véleménye csakugyan rendkívül érdekes. De mindennél „érdekesebb" itt az, hogyan értelmezi Juskevics úr azokat a filozófiai könyveket és cikkeket, amelyeket tárgyal. Tipikus példája ez machistáink magatartásának. Gogol Petruskája az olvasásban azt találta érdekesnek, hogy a betűkből mindig szavak lesznek. Juskevics úr Wundtot olvasva azt találta „érdekesnek", hogy Wundt materializmussal vádolta Avenariust. Ha Wundtnak nincs igaza, miért nem cáfolja meg? Ha pedig igaza van, miért nem magyarázza meg a materializmus és az empiriokriticizmus szembeállítását? Juskevics úr „érdekesnek" találja azt, amit az idealista Wundt mond, de a kérdés tisztázását a machista teljesen fölösleges fá-

---

* *Oskar Ewald.* „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus", Brl., 1905, S. 66 („Richard Avenarius mint az empiriokriticizmus megalapítója". Berlin 1905. 66. old. — *Szerk.)*.

** *П. Юшкевич.* „Материализм и критический реализм", Спб., 1908, стр. 15 *(P. Juskevics.* „Materializmus és kritikai realizmus". Szentpétervár 1908. 15. old. — *Szerk.)*.

*** *W. Wundt.* „Über naiven und kritischen Realismus". „Philosophische Studien"[21], Bd. XIII, 1897, S. 334 („A naiv és a kritikai realizmusról". „Filozófiai tanulmányok". XIII. köt. 1897. 334. old. — *Szerk.)*.

radságnak tartja (nyilván a „gondolkodás ökonómiájának“ elvénél fogva)...

Juskevics *teljesen kiforgatja a tényállást*, mikor közli az olvasóval, hogy Wundt materializmussal vádolja Avenariust, de ugyanakkor elhallgatja, hogy Wundt az empiriokriticizmus egyes oldalait materializmusnak, más oldalait idealizmusnak, egymással való kapcsolatukat pedig mesterkéltnek tartja. Ez a gentleman vagy egyáltalán nem érti, amit olvas, vagy az a szándék vezette, hogy alaptalanul dícséretet kapjon Wundttól: lám — úgymond — a hivatalos professzorok minket is materialistáknak tekintenek, nem pedig holmi zavarosfejű elemeknek.

Wundt említett tanulmánya valóságos könyv (több mint 300 oldal); igen részletesen foglalkozik az immanens iskolával, azután az empiriokritikusokkal. Miért kapcsolja össze Wundt ezt a két iskolát? Mert azt tartja, hogy *közeli rokonságban* vannak egymással, — s véleménye, amellyel Mach, Avenarius, Petzoldt és az immanensek is egyetértenek, mint látni fogjuk, feltétlenül helyes. Wundt az említett tanulmány első részében kimutatja, hogy az immanensek idealisták, szubjektivisták, a fideizmus hívei. Wundtnak ez a véleménye, mint látni fogjuk, szintén teljesen helytálló, csakhogy a professzori tudálékosság felesleges ballasztjával terhelten, felesleges, aprólékos finomkodásokkal és fenntartásokkal megspékelve fejezi ki, aminek az a magyarázata, hogy Wundt maga is idealista és fideista. Nem azt rója fel az immanenseknek, hogy idealisták és a fideizmus hívei, hanem azt, hogy véleménye szerint helytelenül vezetik le ezeket a nagy elveket. A tanulmány második és harmadik részét Wundt az empiriokriticizmusnak szenteli. Itt félreérthetetlenül azt mondja, hogy az empiriokriticizmus igen fontos elméleti tételei (a „tapasztalat“-ról való felfogása és az „elvi koordináció“, amelyre még rátérünk) *azonosak* az immanens filozófia tételeivel (die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt — Wundt tanulmánya, 382. old.). Rámutat arra, hogy Avenarius más elméleti tételeit a materializmustól kölcsönözte, s hogy az egész empiriokriticizmus *„tarka keverék“* (bunte Mischung, az említett tanulmány, 57. old.), amelynek „különféle alkat-

részei *teljesen különneműek*" (an sich einander völlig heterogen sind, 56. old.).

Wundt főkép Avenariusnak a „*független életsor*"-ról szóló tanítását számítja az Avenarius—Mach-féle keverék materialista morzsái közé. Ha a „*C*-rendszer"-ből indulnak ki (ezzel jelöli meg Avenarius, az új szakkifejezésekkel űzött tudálékos játék nagy kedvelője az emberi agyat és általában az idegrendszert) —, ha a pszichikait az agy funkciójának tekintik, akkor ez a „*C*-rendszer" „metafizikai szubsztancia" — mondja Wundt (id. tanulmány, 64. old.), s az önök tana materializmus. Meg kell mondanunk, hogy sok idealista és az összes agnosztikusok (köztük a kantisták és a hume-isták is) metafizikusoknak titulálják a materialistákat, mert véleményük szerint az emberi tudattól független külső világ létezésének elismerése már túlmegy a tapasztalat határain. Erről a terminológiáról és a marxizmus szempontjából nyilvánvaló helytelenségéről majd a maga helyén fogunk beszélni. Most azonban fontos leszögeznünk, hogy Avenarius — a különböző pártokhoz, vagyis a különböző filozófiai irányokhoz tartozó filozófusok általános véleménye szerint — éppen a „független" sorra vonatkozó nézetét *a materializmustól kölcsönözte* (s ugyanazt tette Mach is, aki más szavakkal fejezi ki ugyanazt a gondolatot). Ha pedig abból indulnak ki, hogy minden, ami létezik, érzet, vagy hogy a testek érzetkomplexumok, akkor — hacsak nem döntik meg összes sarkalatos kiinduló tételeiket, „saját" filozófiájukat — nem juthatnak arra a következtetésre, hogy a *fizikai* tudatunktól *függetlenül* létezik, s hogy az érzékelés egy meghatározott módon szervezett anyag *funkciója*. Mach és Avenarius filozófiájukban éppen azért egyesítik az alapvető idealista kiinduló tételeket egyes materialista következtetésekkel, mert elméletük példaképe annak a „nyomorúságos eklektikus kotyvaléknak"[22], amelyről Engels oly megérdemelt megvetéssel beszélt*.

---

* A „Ludwig Feuerbach" 1888 februárjában kelt előszava. Engelsnek ezek a szavai általában a német professzori filozófiára vonatkoznak. Azok a machisták, akik marxisták szeretnének lenni, de képtelenek megérteni, mit jelent és mi a tartalma Engels e gondolatának, olykor azzal a szánalmas kifogással próbálják kivágni magukat, hogy „Engels még nem ismerte Machot" (Fritz Adler

Ez az eklekticizmus különösen szembeötlik Mach utolsó filozófiai munkájában, a „Megismerés és tévedés"-ben (2. kiad. 1906). Már tudjuk, hogy Mach ebben a művében azt mondja: „Nem ütközik semmi nehézségbe, hogy minden fizikai elemet érzetekből, vagyis pszichikai elemekből építsünk fel", — s ugyanebben a könyvben a következőket olvassuk: „Az *U*-n (= Umgrenzung, azaz „testünk térbeli határa", 8. old.) kívül eső függőségek — ez a fizika a szó legtágabb értelmében" (323. old., 4. §). „Hogy tisztán kapjuk (rein zu erhalten) ezeket a függőségeket, a lehetőséghez képest ki kell zárni a megfigyelő, vagyis az *U*-n belül levő elemek befolyását" (ugyanott). Úgy, úgy! A cinege először azt ígérte, hogy felgyújtja a tengert, vagyis hogy fizikai elemeket épít fel pszichikai elemekből, aztán kiderült, hogy a fizikai elemek a „testünkben levő" pszichikai elemek határán kívül esnek! Ez aztán filozófia!

Még egy példa: „Nincs tökéletes (eszményi, vollkommenes) gáz, tökéletes folyadék, tökéletesen rugalmas test; a fizikus tudja, hogy fikciói csak megközelítően, önkényesen leegyszerűsítve felelnek meg a tényeknek; tudomása van erről az eltérésről, amelyet nem lehet kiküszöbölni" (418. old., 30. §).

Miféle eltérésről (Abweichung) van itt szó? Mi mitől tér el? A gondolatok (a fizikai elméleti gondolatok) térnek el a tényektől. De mik a gondolatok, az eszmék? Az eszmék „érzetek nyomai" (9. old.). És mik a tények? A tények „érzetkomplexumok". Eszerint az érzetek nyomainak az érzetkomplexumoktól való eltérését nem lehet kiküszöbölni.

Mit jelent ez? Ez azt jelenti, hogy Mach *megfeledkezik* saját elméletéről, és mihelyt a fizika különféle kérdéseiről kezd beszélni, egyszerűen, idealista sallangok nélkül, vagyis materialista módon elmélkedik. Egyszerre eltűnnek mind-

---

cikke a „*Történelmi materializmus*"-ban, 370. old.). Mire alapozzák ezt a véleményüket? Arra talán, hogy Engels nem idézi Machot és Avenariust? Más alapjuk nincs, ez az alap pedig mit sem ér, mert Engels az eklektikusok közül *senkit* sem említ név szerint, az pedig aligha tehető fel, hogy nem ismerte Avenariust, aki 1876 óta egy negyedévenként megjelenő „tudományos" filozófiai folyóiratnak volt a szerkesztője.

ezek az „érzetkomplexumok", mindezek a berkeleyista bölcseségek. Kiderül, hogy a fizikusok elmélete a rajtunk kívül és tőlünk függetlenül létező testek, folyadékok, gázok tükröződése, természetesen megközelítő tükröződése, de ezt a megközelítést vagy egyszerűsítést helytelen „önkényesnek" nevezni. Mach itt *valójában* — mint a Berkeley és Hume tanítványai által meg nem „tisztított" egész természettudomány — az érzetet a *külső világ képének* tekinti. Mach saját elmélete a szubjektív idealizmus, de amikor szüksége van az objektivitás mozzanatára, minden teketória nélkül ellentétes, vagyis materialista ismeretelméleti tételeket iktat fejtegetéseibe. Eduard Hartmann, ez a következetes idealista és következetes reakciós filozófus, aki *rokonszenvez a machistáknak a materializmus ellen folytatott harcával*, nagyon közel jár az igazsághoz, mikor azt mondja, hogy Mach filozófiai álláspontja „nem tesz különbséget (Nichtunterscheidung) a naiv realizmus és az abszolút illuzionizmus között"*. Ez igaz. Az a tanítás, hogy a testek érzetkomplexumok stb., abszolút illuzionizmus, vagyis szolipszizmus, mert ebből a szempontból az egész világ nem egyéb, mint az én illúzióm. Machnak az imént idézett gondolatmenete, valamint számos más gondolattöredéke viszont nem egyéb, mint úgynevezett „naiv realizmus", vagyis a természettudósoktól öntudatlanul, ösztönösen átvett materialista ismeretelmélet.

Avenarius és a nyomdokain haladó professzorok az „elvi koordináció" elméletével próbálják leplezni ezt a keveréket. Mindjárt rátérünk erre az elméletre, előbb azonban végezzünk azzal a váddal, hogy Avenarius materialista. Juskevics úr, aki érdekesnek találta Wundt véleményét, amelyet nem értett meg, nem volt kíváncsi arra, vagy nem kegyeskedett közölni az olvasóval, hogy mit szóltak ehhez a vádhoz Avenarius legközelebbi tanítványai és filozófiájának folytatói. Pedig ezt tudnunk kell, ha tisztázni akarjuk a dolgot, ha érdekel bennünket Marx filozófiájának, vagyis a materializmusnak az empiriokriti-

* *Eduard von Hartmann.* „Die Weltanschauung der modernen Physik", Lpz., 1902, S. 219 („A modern fizika világszemlélete". Lipcse 1902. 219. old. — *Szerk.).*

cizmus filozófiájához való viszonya. Azonkívül, ha a machizmus zagyvaság, a materializmus és az idealizmus keveréke, akkor fontos tudnunk, merre kanyarodott ez az — engedelemmel szólva — áramlat, mikor a hivatalos idealisták kezdtek szakítani vele, mert engedményeket tett a materializmusnak.

Wundtnak — többek közt — Avenarius két legkövetkezetesebb és legortodoxabb tanítványa: J. Petzoldt és Fr. Carstanjen válaszolt. Petzoldt büszke felháborodással utasította vissza a materializmusnak egy német professzorra nézve meggyalázó vádját és — mit gondolnak, mire hivatkozott? — Avenarius „Prolegomená"-jára, melyben — úgymond — Avenarius megdöntötte a szubsztancia fogalmát! Kényelmes elmélet, melynek szárnya alatt egyaránt megférnek merőben idealista művek is, meg önkényesen befogadott materialista tételek is! Avenariusnak „A tiszta tapasztalat kritikája" című műve természetesen nem mond ellent ennek a tanításnak, tudniillik a materializmusnak — írta Petzoldt —, de nem mond ellent a homlokegyenest ellentétes, spiritualista tanításnak sem*. Remek védelem! Ez az, amit Engels nyomorúságos eklektikus kotyvaléknak nevezett. Bogdanov, aki nem hajlandó elismerni magáról, hogy machista, s azt szeretné, hogy *(a filozófia terén)* marxistának tartsák, Petzoldt nyomdokain halad. Azt gondolja, hogy az empiriokriticizmusnak nincsen köze ... sem a materializmushoz, sem a spiritualizmushoz, s általában semmiféle metafizikához**, hogy „az igazság ... nem az összeütköző irányok" (a materializmus és a spiritualizmus) „közti «arany középúton», hanem mindkettőn kívül van"***. Valójában az, amit Bogdanov igazságnak hitt, nem egyéb, mint zűrzavar, ingadozás a materializmus és az idealizmus között.

Carstanjen Wundtnak adott válaszában határozottan visszautasítja, hogy „a tiszta tapasztalat kritikájától teljesen távol álló" „materialista mozzanatot fogjanak rá"

* *J. Petzoldt.* „Einf. i. d. Ph. d. r. Erf." („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". — *Szerk.)*, Bd. I, S. 351, 352.
** „Empiriomonizmus". I. könyv, 2. kiad. 21. old.
*** Ugyanott, 93. old.

(Unterschiebung) az empiriokriticizmusra*. „Az empiriokriticizmus, ami a fogalmak tartalmát illeti κατ' ἐξοχήν (főképpen) szkepticizmus." A machizmus semlegességének ebben a nyomatékos hangsúlyozásában van némi igazság: Mach és Avenarius eredeti idealizmusának módosítása csak a materializmusnak tett felemás engedmények sorozata. Berkeley következetes álláspontja helyett — a külső világ az én érzetem — olykor Hume álláspontja kerül elő: kiküszöbölöm azt a kérdést, hogy van-e valami az érzeteim mögött. De ennek az agnosztikus álláspontnak elkerülhetetlen következménye a materializmus és az idealizmus közti ingadozás.

3. ELVI KOORDINÁCIÓ ÉS „NAIV REALIZMUS"

Avenarius az elvi koordinációról szóló tanítását „Az emberi világfogalom" és a „Megjegyzések a pszichológia tárgyának fogalmához" című munkáiban fejtette ki. Az utóbbit később írta, s Avenarius hangsúlyozza, hogy itt más formában, de *ugyanazt* adja elő, amit „A tiszta tapasztalat kritikája" és „Az emberi világfogalom" c. könyveiben már kifejtett („Bemerk."** 1894, idézett folyóirat, 137. old.). E tan lényege *„az Én* (des Ich) *és a környezet"* *„feloldhatatlan* (unauflösliche) *koordinációjának"* (vagyis kölcsönös összefüggésének) tétele (146. old.). „Filozófiai nyelven — fűzi hozzá ugyanott Avenarius — így is mondhatjuk: «*Én* és *nem-Én*»." Az egyiket is, a másikat is, *Én*-ünket is, a környezetet is *„mindig* együtt találjuk" (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). „Az adottnak" (vagy találtnak: des Vorgefundenen) „legteljesebb leírása sem tartalmazhat olyan «környezetet», amelynek nincs egy

* *Fr. Carstanjen.* „Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze" („Az empiriokriticizmus, — egyszersmind válasz W. Wundt tanulmányaira". — *Szerk.).* „Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos." („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". — *Szerk.*), Jahrg. 22 (1898), SS. 73. és 213.

** — „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie". — *Szerk.*

«*Én*»-je (ohne ein Ich), mert a környezet mindig egy *Én* környezete, legalábbis azé az *Én*-é, aki a találtat" (vagy az adottat: das Vorgefundene, 146. old.) „leírja". Ezzel kapcsolatban az *Én*-t a koordináció *központi tagjának*, a környezetet pedig *ellentagnak* (Gegenglied) nevezi. (Lásd „Der menschliche Weltbegriff". 2. kiad. 1905. 83—84. old., 148. és köv. §).

Avenarius úgy szeretné feltüntetni magát, mint aki ezzel a tanítással elismeri az úgynevezett *naiv realizmusnak*, vagyis annak a közkeletű, nem-filozófiai, naiv felfogásnak a teljes értékét, amelyet minden ember vall, aki nem töpreng azon, hogy vajjon létezik-e ő és létezik-e a környezet, a külső világ. Mach, aki nyíltan megmondja, hogy egyetért Avenariusszal, szintén a „naiv realizmus" védelmezőjének akarja feltüntetni magát („Az érzetek elemzése", 30. old.). Az oroszországi machisták kivétel nélkül elhitték Machnak és Avenariusnak, hogy ez valóban a „naiv realizmus" védelme: elismerik az *Én*-t, elismerik a környezetet — hát mit akarnak még?

Ha tudni akarjuk, hogy ki itt igazán a *legnaivabb*, kissé messziről kell kezdenünk. Idézzük egy filozófusnak az olvasóval folytatott népszerű párbeszédét:

„*Az olvasó:* Léteznie kell (a közkeletű filozófia felfogása szerint) a dolgok bizonyos rendszerének, és csakis ezekből a dolgokból származhat a tudat."

„*A filozófus:* Te most a hivatásos filozófusok szellemében beszélsz ... s nem hallgatsz a józan ész és az igazi tudat szavára ...

Felelj, de előbb gondold meg jól: megjelenhet-e benned vagy előtted vagy számodra valamely dolog másként, mint e dolog egyidejű tudatával vagy tudata által ...?"

„*Az olvasó:* Ha alaposan meggondolom a dolgot, igazat kell adnom neked."

„*A filozófus:* Most végre te magad, igaz lelkedből és lelked szerint beszélsz. Ne akarj kibújni a magad bőréből, hogy másképpen fogj fel valamit, mint ahogy éppen felfoghatod, mert semmit sem foghatsz fel másképp, csakis mint tudatot *és*" (a szerző kiemelése) „dolgot, dolgot *és* tudatot; vagy helyesebben: nem foghatod fel sem az egyiket, sem a másikat külön-külön, hanem csakis azt, ami

utóbb bomlik fel tudatra és dologra, vagyis azt, ami abszolút szubjektív-objektív és objektív-szubjektív."

Ez az empiriokritikus elvi koordináció lényege, a „naiv realizmusnak" a legújabb pozitivizmus által produkált legújabb védelme! Ez a „feloldhatatlan" koordináció eszméjének legvilágosabb kifejtése, éspedig abból a szempontból, hogy állítólag ez a „hivatásos filozófusok" okoskodásaival el nem torzított, közkeletű emberi nézet védelme. S a fentebbi párbeszédet egy *1801-ben megjelent* könyvből idéztük, melynek szerzője *a szubjektív idealizmus* klasszikus képviselője — Johann Gottlieb Fichte*.

Mach és Avenarius itt taglalt tanítása nem egyéb, mint a szubjektív idealizmusnak más szavakkal való körülírása. Az az igényük, hogy úgy tüntessék fel magukat, mint akik felülemelkedtek a materializmuson és az idealizmuson, és megszüntették annak a két nézetnek az ellentétét, amelyek egyike a dologból kiindulva jut el a tudat*hoz*, másika pedig fordítva, — ez az igényük csupán a felfrissített fichteizmus teljesen alaptalan igénytámasztása. Fichte szintén azt képzeli, hogy „feloldhatatlanul" összekapcsolta az „én"-t és a „környezet"-et, a tudatot és a dolgot, hogy „megoldotta" a kérdést, mikor arra utalt, hogy az ember nem bújhat ki a maga bőréből. Másszóval megismétli Berkeleynek azt az érvét, hogy én csak érzeteimet érzékelem és nincs jogom feltételezni érzetemen kívül létező, „magukbanvaló tárgyakat". Az, hogy Berkeley 1710-ben, Fichte 1801-ben, Avenarius 1891—1894-ben különbözőképpen fejezi ki magát, mit sem változtat a dolog lényegén, vagyis a szubjektív idealizmus alapvető filozófiai vonalán. A világ az én érzetem; az *Én* „tételezi" (teremti, létrehozza) a nem-*Én*-t; a dolog elválaszthatatlan kapcsolatban van a tudattal; *Én*-ünk és a környezet feloldhatatlan koordinációja mint az empiriokriticizmus elvi koordi-

---

* *Johann Gottlieb Fichte.* „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. — Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", Berlin, 1801, SS. 178—180 („A legújabb filozófia igazi lényegének napnál is világosabb ismertetése a nagyközönség számára. — Kísérlet arra, hogy az olvasót megértésre késztessem". Berlin 1801. 178—180. old. — *Szerk.)*.

nációja; — mindez egy és ugyanaz a tétel, ugyanaz az ócska kacat, csak kissé tetszetősebb vagy átfestett cégérrel.

A „naiv realizmus“-ra hivatkoznak, melyet ez a filozófia állítólag védelmez, ez azonban *szofizma*, mégpedig a legolcsóbb fajtából. Minden egészséges ember, aki nem volt a bolondokházának lakója vagy az idealista filozófusok tanítványa, „naiv realista“, tehát tudja, hogy a dolgok, a környezet, a világ érzékelésünktől, tudatunktól, *Én*-ünktől és általában az embertől *függetlenül* létezik. Ugyanaz a *tapasztalat* (a szó nem machista, hanem emberi értelmében), amely azt a megingathatatlan meggyőződést keltette bennünk, hogy tőlünk *függetlenül* léteznek más emberek, akik nem az én magas, alacsony, sárga, kemény stb. érzetem puszta komplexumai, — ugyanez a *tapasztalat* a forrása annak a meggyőződésünknek, hogy a dolgok, a világ, a környezet tőlünk függetlenül létezik. Érzeteink, tudatunk csak *képe* a külső világnak és magától értetődik, hogy a tükörkép nem létezhet anélkül, amit tükröz, az utóbbi azonban függetlenül létezik attól, ami visszatükrözi. A materializmus az emberiség „naiv“ meggyőződését *tudatosan* fogadja el ismeretelmélete alapjául.

De vajjon nem abból ered-e az „elvi koordinációnak“ ez a megítélése, hogy a materializmus elfogult a machizmussal szemben? Semmiképpen sem. A szakfilozófusok, akik korántsem részrehajlók a materializmussal szemben, sőt gyűlölik azt, s különféle idealista rendszerek hívei, valamennyien egyetértenek abban, hogy Avenariusnak és társainak elvi koordinációja szubjektív idealizmus. Wundt például, akinek érdekes véleményét Juskevics úr nem értette meg, egyenesen azt mondja: Avenariusnak az az elmélete, hogy az adottnak vagy találtnak teljes leírása lehetetlen egy *Én* nélkül, egy megfigyelő vagy leíró nélkül, „a valóságos tapasztalat tartalmát helytelenül összetéveszti a róla való elmélkedéssel“. A természettudomány — mondja Wundt — teljesen absztrahál minden megfigyelőtől. „Ez az absztrahálás viszont csak azért lehetséges, mert a tapasztaló egyénnek a tapasztalati tartalomhoz való hozzágondolása, amit az empiriokriticizmus az immanens filozófiával egyezően feltételez, tapasztalatilag indokolatlan feltevés, amely abból ered, hogy a valóságos tapasz-

talat tartalmát helytelenül összetévesztik a róla való elmélkedéssel" (id. tanulmány, 382. old.). Mert az immanensek (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), akik — mint alább látni fogjuk — tüntetően rokonszenveznek Avenariusszal, *éppen* az alany és a tárgy „feloldhatatlan" kapcsolatának eszméjéből indulnak ki. W. Wundt azonban, mielőtt hozzáfogott volna Avenarius elemzéséhez, részletesen kimutatta, hogy az immanens filozófia csak a berkeleyizmus „módosítása", s hogy bármennyire tagadják is az immanens filozófusok Berkeleyvel való rokonságukat, különbségük valójában csak szóbeli különbség, melynek nem szabad eltakarnia „e filozófiai tanok", nevezetesen a berkeleyizmus vagy fichteizmus „mélyebb tartalmát"*.

Norman Smith angol szerző Avenariusnak „A tiszta tapasztalat kritikája" című munkáját tárgyalva még sokkal nyíltabban és határozottabban vonja le ezt a következtetést:

„Avenarius «Az emberi világfogalom» című munkájának legtöbb olvasója bizonyára egyetért abban, hogy bármilyen meggyőző is e mű mint kritika (mint az idealizmus kritikája), pozitív tanai teljesen illuzóriusak. Ha tapasztalat-elméletét annak próbáljuk tekinteni, aminek fel akarják tüntetni, vagyis valóban realista (genuinely realistic) elméletnek, akkor lehetetlen világosan megérteni; úgy látszik, tagadja a szubjektivizmust, melyet állítólag megdönt. De ha egyszerűbb nyelvre fordítjuk le Avenarius szakkifejezéseit, kiderül, hogy mi ennek a szemfényvesztésnek az igazi forrása. Avenarius azzal terelte el a figyelmet álláspontja gyengéiről, hogy a döntő támadást éppen ama gyenge pont" (tudniillik az idealista álláspont) „ellen intézte, amely saját elméletére nézve végzetes"**. „Fejtegetései során mindvégig jó szolgálatot tesz neki a «tapaszta-

* Id. tanulmány *C* §: „Az immanens filozófia és a berkeleyista idealizmus". 373, 375. old. V. ö. még a 386, 407. old. A szolipszizmus elkerülhetetlensége ebből a szempontból, lásd 381. old.

** *Norman Smith.* „Avenarius' Philosophy of Pure Experience". „*Mind*"[28], vol. XV, 1906, pp. 27—28 („A tiszta tapasztalat avenariusi filozófiája" — a „Gondolat" c. folyóiratban. XV. köt. 1906. 27—28. old. — *Szerk.).*

lat» kifejezés határozatlansága. Ez a szó (experience) hol azt jelenti, aki tapasztal, hol azt, amit tapasztalnak; az utóbbi jelentését Avenarius akkor hangsúlyozza, amikor *Én*-ünk (of the self) természetéről van szó. A «tapasztalat» kifejezésnek ez a két jelentése gyakorlatilag egybeesik az avenariusi abszolút és viszonylagos álláspont fontos megkülönböztetésével" (fentebb már rámutattam e megkülönböztetés jelentőségére); „s ezt a két szempontot Avenarius filozófiája valóban nem hozza összhangba. Mert amikor jogosultnak tartja azt a kiinduló tételt, hogy a gondolat ideálisan kiegészíti a tapasztalatot" (a megfigyelő *Én* hozzágondolása ideálisan kiegészíti a környezet teljes leírását), „olyasmit tesz fel, amit nem tud eredményesen összeegyeztetni azzal az állításával, hogy az *Én*-nel (to the self) való kapcsolaton kívül semmi sem létezik. Az adott realitás ideális kiegészítése, mely abból ered, hogy az anyagi testeket az emberi érzékekkel fel nem fogható elemekre bontják" (itt a természettudomány által felfedezett anyagi elemekről, atomokról, elektronokról stb. van szó, nem pedig a Mach és Avenarius által kiagyalt elemekről), „vagy abból, hogy a Föld történetét visszafelé követjük egészen addig az időig, amikor még nem élt rajta emberi lény, ez — szigorúan véve — nem a tapasztalatot egészíti ki, hanem csak a tapasztalat tárgyát. Csak azoknak a koordinált tagoknak egyikét egészíti ki, melyeket Avenarius elválaszthatatlanoknak tartott. Ez olyasmire vezet bennünket, amit sohasem tapasztaltak" (ami nem volt a tapasztalat tárgya, has not been experienced), „sőt hozzánk hasonló lények sohasem lesznek képesek tapasztalni. Itt azonban Avenariust megint a «tapasztalat» szó kétértelműsége segíti ki. Azzal érvel, hogy a gondolat a tapasztalatnak éppoly valóságos" (igazi, genuine) „formája, mint az érzéki észlelet, s ilymódon végül is visszatér a szubjektív idealizmusnak ahhoz a rég elkoptatott (timeworn) érvéhez, hogy a gondolat és a valóság elválaszthatatlan egymástól, mert a valóság csak a gondolatban fogható fel, a gondolat pedig feltételezi azt, aki gondolkodik. Szóval nem a realizmus eredeti és mély helyreállítása, hanem csak a szubjektív idealizmus jólismert álláspontjának a legnyersebb (crudest) formában való megismétlése —

ez a végső eredménye Avenarius pozitív elmélkedéseinek" (29. old.).

Ez kitűnően leleplezi a Fichte hibáját teljes egészében megismétlő Avenarius misztifikációját. A materializmus (Smith helytelenül mond realizmust) és az idealizmus ellentétének a „tapasztalat" szócska segítségével történt pompás kiküszöbölése legott mesének bizonyult, mihelyt határozott, konkrét kérdésekre tértünk át. Ilyen kérdés: létezett-e a Föld az ember *előtt*, az érzékelő lények megjelenése *előtt?* Erre mindjárt részletesebben rátérünk. Most csak azt jegyezzük meg, hogy Avenariusról, fiktív „realizmusáról" nemcsak N. Smith, Avenarius elméletének ellenfele tépi le az álarcot, hanem az immanens W. Schuppe is, aki melegen üdvözölte „Az emberi világfogalom" megjelenését, mint *a naiv realizmus igazolását**. W. Schuppe ugyanis *teljesen* egyetért *azzal* a „realizmussal", vagyis a materializmusnak azzal a misztifikációjával, amelyet Avenarius tálalt fel. Ilyen „realizmusra" — írta Avenariusnak — magam is mindig igényt tartottam, ugyanolyan joggal mint ön, hochverehrter Herr College (mélyen tisztelt kolléga úr), mert engem, az immanens filozófust, megrágalmaztak azzal, hogy szubjektív idealista vagyok. „A gondolkodásról alkotott fogalmam . . . kitűnően megfér (verträgt sich vortrefflich) az ön «tiszta tapasztalatelméletével», mélyen tisztelt kolléga úr" (384. old.). „A koordináció két tagjának összetartozását és elválaszthatatlanságát" valójában csakis az *Én* (das Ich, vagyis az elvont, fichtei öntudat, az agytól elszakított gondolat) adja. „Azt, amit ön ki akart küszöbölni, hallgatólagosan feltételezte" — írta Schuppe Avenariusnak (388. old.). Nehéz eldönteni, ki leplezi le alaposabban a misztifikáló Avenariust — Smith-e nyílt és világos cáfolatával, avagy Schuppe Avenarius utolsó művéről írt lelkes kritikájával? A filozófiában Wilhelm Schuppe csókja nem kevésbbé kompromittáló, mint Pjotr Sztruve vagy Menysikov úr csókja a politikában[24].

* Lásd W. Schuppe nyílt levelét R. Avenariushoz a „Viertjschr. f. wiss. Philos." („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". — *Szerk.*), Bd. 17, 1893, SS. 364—388

O. Ewald, aki azért dícséri Machot, mert nem hódolt be a materializmusnak, ugyanígy nyilatkozik az elvi koordinációról: „Ha a központi tag és az ellentag viszonosságát ismeretelméleti szükségszerűségnek nyilvánítjuk, amelyet nem lehet megkerülni, akkor olyan álláspontra helyezkedünk, amely semmiben sem különbözik az abszolút idealizmustól, bármily kirívó betűkkel ékeskedjék is a cégéren az «empiriokriticizmus» szó". (Az „abszolút idealizmus" kifejezés egyébként helytelen; szubjektív idealizmust kellene mondani, mert Hegel abszolút idealizmusa, mely a természetet csak az abszolút eszme „máslét"-ének tekinti, békésen megfér annak elismerésével, hogy a föld, a természet, a fizikai világ ember nélkül is létezett.) „Ha ellenben nem ragaszkodunk ehhez a koordinációhoz, s meghagyjuk az ellentagok függetlenségét, nyomban lehetőség nyílik mindenféle, különösen a transzcendentális realizmus felé hajló metafizikára" (id. mű, 56—57. old.).

Az Ewald álnév mögött rejtőző Friedländer úr a *materializmust* nevezi metafizikának és transzcendentális realizmusnak. Ő, aki maga is az idealizmus egyik válfaját védelmezi, teljesen egyetért a machistákkal és a kantistákkal abban, hogy a materializmus metafizika, „elejétől végig a legvadabb metafizika" (134. old.). A materializmus „transzcenzusának" és metafizikus voltának kérdésében Ewald egy nézeten van Bazarovval és valamennyi machistánkkal, amiről később még külön kell beszélnünk. Ehelyütt újra fontos kiemelnünk, hogy — noha ezek az emberek úgy szeretnék feltüntetni magukat, mint akik a materializmus és az idealizmus fölé emelkedtek — a *valóságban* ez az áltudományos pöffeszkedő igényük semmivé válik, s hogy a kérdés kérlelhetetlen engesztelhetetlenséggel vetődik fel. „Ha meghagyják az ellentagok függetlenségét" — ez (a fontoskodó Avenarius nyakatekert nyelvét egyszerű emberi nyelvre lefordítva) azt jelenti, hogy a természetet, a külső világot az ember tudatától és érzékelésétől függetlennek tekintik, ez pedig materializmus. Aki az ismeretelméletet a tárgy és az emberi érzet feloldhatatlan kapcsolatának kiinduló tételére építi („érzetkomplexumok" = testek; a pszichikaiban és a fizikaiban azonos „világelemek"; az avenariusi koordináció stb.), az óhatatlanul az idealizmus

lejtőjére kerül. Ez egyszerű és kikerülhetetlen igazság, s ezt némi figyelemmel könnyen felfedezhetjük Avenarius, Schuppe, Ewald és a többiek egész halom kínosan kiagyalt, áltudományos műkifejezése mögött, amelyekkel készakarva elhomályosítják a lényeget és elriasztják a filozófiától a nagyközönséget.

Avenarius elméletének a „naiv realizmussal" való „összeegyeztetése" végül még tanítványai körében is kétséget ébresztett. R. Willy például azt írja: az a közkeletű állítás, hogy Avenarius eljutott a „naiv realizmus"-hoz, „cum grano salis"* értendő. „A naiv realizmus mint dogma nem egyéb, mint az a hit, hogy az emberen kívül (ausserpersönliche), érzékileg kézzelfogható alakban magukbanvaló dolgok léteznek"**. Másszóval, az egyetlen ismeretelmélet, amely nem fiktív, hanem igazi összhangban van a „naiv realizmussal", Willy véleménye szerint a materializmus! Pedig Willy természetesen elveti a materializmust. Azt azonban kénytelen elismerni, hogy Avenarius „Az emberi világfogalom" című művében a „tapasztalat" egységét, az „én" és a környezet egységét „egész sereg bonyolult és részben igen mesterkélt kisegítő és közvetítő fogalom segítségével próbálja elérni" (171. old.). Avenariusnak „Az emberi világfogalom" című munkája ellenhatás volt eredeti idealizmusával szemben, és „teljesen magán viseli a józan ész «naiv realizmusa» és az iskolás filozófia ismeretelméleti idealizmusa közti *kiegyezés* (eines Ausgleiches) jellegét. Azt azonban, hogy egy ilyen kiegyezés helyreállíthatná az össztapasztalat" (Willy úgy is mondja, hogy Grunderfahrung, azaz alaptapasztalat; megint egy új szócska!) „egységét és teljességét, nem merném állítani" (170. old.).

Értékes beismerés! Avenarius „tapasztalatának" nem sikerült kibékítenie az idealizmust a materializmussal. Willy úgy látszik elveti az *iskolás* tapasztalati *filozófiát*, hogy a sokkal zavarosabb „alap"-tapasztalati filozófiát állítsa helyébe...

---

* — fenntartással. — *Szerk.*

** *R. Willy.* „Geg. d. Schulw." („Gegen die Schulweisheit". — *Szerk.)*, S. 170.

4. LÉTEZETT-E A TERMÉSZET AZ EMBER ELŐTT?

Már láttuk, hogy ez különösen kényes kérdés Mach és Avenarius filozófiája számára. A természettudomány határozottan állítja, hogy a Föld valamikor olyan állapotban volt, hogy nem létezett és nem is létezhetett rajta sem ember, sem más élőlény. A szerves anyag későbbi jelenség, hosszas fejlődés eredménye. Nem volt tehát érzékelő anyag, — nem voltak „érzetkomplexumok“, — nem volt semmiféle *Én*, amely — Avenarius tana szerint — „feloldhatatlanul“ egybe van kapcsolva a környezettel. Az anyag az elsődleges; a gondolat, a tudat, az érzet csak a fejlődés igen magas fokának a terméke. Ez a materialista ismeretelmélet, s a természettudomány ösztönösen ennek alapján áll.

Kérdezzük: észrevették-e az empiriokriticizmus kimagasló képviselői, hogy elméletük ellentmond a természettudománynak? Észrevették és nyíltan felvetették a kérdést, hogyan lehetne kiküszöbölni ezt az ellentmondást. A materializmus szempontjából itt különösen három felfogás: Avenarius, továbbá tanítványai, J. Petzoldt és R. Willy nézete érdekes.

Avenarius a koordináció „potenciális“ központi tagjának elméletével igyekszik kiküszöbölni az empiriokriticizmus és a természettudomány ellentmondását. A koordináció, mint tudjuk, az *Én* és a környezet „feloldhatatlan“ kapcsolatát jelenti. Avenarius, hogy kiküszöbölje ennek az elméletnek nyilvánvaló badarságát, bevezeti a „potenciális“ központi tag fogalmát. Például mi legyen azzal a ténnyel, hogy az ember az embrióból fejlődik ki? Létezik-e környezet (= „ellentag“), ha a „központi tag“ embrió? A *C* embrió-rendszer — feleli Avenarius — „potenciális központi tag a jövendőbeli egyéni környezettel szemben“ („Megjegyzések“, 140. old., 184. §). A potenciális központi tag sohasem egyenlő nullával, még akkor sem, ha még nincsenek szülők (elterliche Bestandteile), hanem csak olyan „környezeti alkatrészek“ vannak, amelyek szülőkké válhatnak (141. old.).

A koordináció tehát feloldhatatlan. Erre az állításra feltétlenül szüksége van az empiriokritikusnak, hogy meg-

menthesse filozófiája alapjait, az érzeteket és az érzetek komplexumait. Az ember ennek a koordinációnak a központi tagja. Ha pedig nincsen ember, ha még nem született meg az ember, a központi tag még ebben az esetben sem egyenlő nullával, csupán *potenciális* központi tag lett! Valóban csodálatraméltó, hogyan akadhatnak emberek, akik komolyan tudják venni az eképpen bölcselkedő filozófust! Még Wundt is, aki pedig megjegyzi, hogy korántsem ellensége minden metafizikának (azaz minden fideizmusnak), kénytelen itt bevallani, hogy a „potenciális" szócska, amely megdönt mindenféle koordinációt, „misztikusan elhomályosítja a tapasztalat fogalmát" (id. tanulmány, 379. old.).

Valóban, beszélhetünk-e komolyan az olyan koordináció feloldhatatlanságáról, melynek egyik tagja potenciális?

Vajjon nem misztika, nem a fideizmus előcsarnoka-e ez? Ha a potenciális központi tag elképzelhető a jövendő környezettel kapcsolatban, miért ne volna elképzelhető az *elmult* környezettel kapcsolatban, vagyis az ember *halála után?* Azt fogják mondani: Avenarius nem vont le elméletéből ilyen következtetést. Igaz, de ezzel semmivel sem lett jobb ez a badar és reakciós elmélet, hanem csak gyávább lett. Avenarius 1894-ben elhallgatott valamit vagy elharapta mondanivalóját, nem merte következetesen végiggondolni az elméletét, R. Schubert-Soldern viszont, mint látni fogjuk, 1896-ban *éppen erre az elméletre* hivatkozott, éspedig *éppen azért*, hogy teológiai következtetéseket vonjon le belőle, amivel 1906-ban kiérdemelte Mach *helyeslését*, aki azt írta: Schubert-Soldern (a machizmushoz) *„nagyon közeli utakon"* halad („Az érzetek elemzése", 4. old.). Engels teljes joggal támadta Dühringet, az őszinte ateistát, mert filozófiája nem volt következetes, s *kibúvót hagyott* a fideizmus számára. Engels ezt — teljes joggal — többször bűnéül rója fel a materialista Dühringnek, aki — legalább is a 70-es években — nem vont le teológiai következtetéseket. Nálunk pedig akadnak emberek, akik azt szeretnék, hogy marxistáknak tekintsék őket, s ugyanakkor olyan filozófiát tálalnak fel a tömegeknek, amely egészen közeljár a fideizmushoz.

„. . . Úgy tűnhetnék — írta ugyanott Avenarius —, mintha a természettudomány éppen empiriokritikai szempontból egyáltalán nem volna «jogosult» arra, hogy jelenlegi környezetünk oly korszakai iránt érdeklődjék, melyek az ember létezését időben megelőzték“ (144. old.). Avenarius válasza: „Az érdeklődő sehogy sem kerülheti el, hogy oda ne gondolja magát“ (sich hinzuzudenken, vagyis hogy jelenlevőnek ne képzelje magát). „Mert amit a természettudós akar (bár egész világosan nem adott számot erről) — folytatja Avenarius —, az voltaképpen csak a következő: miképpen kellene meghatározni a Földet vagy a világot az élőlények, illetőleg az ember megjelenése előtt, ha odagondolnám magamat nézőnek, olyanformán, mint ahogy elképzelhető volna, hogy tökéletesített műszerek segítségével a Földről megfigyelhetnők egy másik bolygó vagy akár egy másik naprendszer történetét.“

A dolog nem létezhetik a tudatunktól függetlenül, „mindig hozzágondoljuk önmagunkat mint észt, amely igyekszik megismerni a dolgot“.

Azt az elméletet, hogy minden dologhoz, az ember előtt létezett természethez okvetlenül „hozzá kell gondolni“ az emberi tudatot, az első bekezdésben R. Avenarius, a „legújabb pozitivista“ szavaival, a másodikban pedig J. G. Fichte, a szubjektív idealista szavaival adtam elő*. Ez olyan nyilvánvalóan szofista elmélet, hogy az ember szinte restel vele foglalkozni. Ha „odagondoljuk“ magunkat, jelenlétünk csak *képzelt* lesz, míg a földnek az ember előtti létezése *valóságos*. Az ember *nem lehetett* például az izzó állapotban lévő Föld szemlélője, s ha „odagondolják“, ez *obskurantizmus*, szakasztott olyan, mintha a pokol létezése mellett azzal érvelnénk, hogy ha „odagondolnám“ magamat mint megfigyelőt, akkor megfigyelhetném a poklot. Az empiriokriticizmus és a természettudomány „kibékítése“ abban áll, hogy Avenarius kegyesen hajlandó „odagondolni“ azt, aminek lehetőségét, feltételezését a természettudomány *kizárja*. Nincs egyetlen valamelyest is művelt, épeszű ember, aki kételkednék abban, hogy a Föld akkor is

* *J. G. Fichte.* „Rezension des «Aenesidemus»“, 1794. Sämtliche Werke, Bd. I, S. 19 („Az «Aenesidemus» ismertetése“. 1794. Összegyűjtött művei. I. köt. 19. old. — *Szerk.*).

létezett, amikor még *nem lehetett* rajta semmiféle élet, semmiféle érzet, semmiféle „központi tag", s ennélfogva Mach és Avenarius egész elmélete – amelyből az következik, hogy a Föld érzetkomplexum („a testek — érzetkomplexumok"), vagy olyan „elemek komplexuma, melyekben a pszichikai és a fizikai azonos", vagy olyan „ellentag, amelynek központi tagja sohasem lehet nullával egyenlő" — *filozófiai obskurantizmus*, ad absurdum hajtott szubjektív idealizmus.

J. Petzoldt észrevette, hogy Avenarius kutyaszorítóba került, s elrestelte magát. „Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába" című művében (II. köt.) egy egész paragrafust (65. §) szentel „az előbbi (vagy korábbi, frühere) földkorszakok egykori valósága kérdésének".

„Avenarius tanításában — mondja Petzoldt — az *Én*-nek (das Ich) más szerepe van, mint Schuppénál" (jegyezzük meg, hogy Petzoldt ismételten, nyíltan kijelenti: filozófiánkat *három* ember alapította: Avenarius, Mach és Schuppe), „bár az ő elméletében is még mindig igen jelentős ez a szerep" (Petzoldtot nyilván az befolyásolta, hogy Schuppe leleplezte Avenariust, kimutatván, hogy valójában Avenariusnál is csak az *Én*-en áll vagy bukik minden; Petzoldt szeretné ezt helyesbíteni). „Avenarius egyhelyütt azt mondja — folytatja Petzoldt —: «Persze el lehet gondolni egy olyan helyet, ahol még nem járt ember, de ahhoz, hogy *elgondolhassunk* egy ilyen környezetet (Avenarius kiemelése), szükséges egy *Én*-nek jelzett valaki (Ich-Bezeichnetes), *akinek* (Avenarius kiemelése) a gondolata volna ez a környezet» („V. f. wiss. Ph."*. 18. Bd., 1894, S. 146. Anm.)."

Petzoldt ellenvetése:

„De ismeretelméletileg korántsem az a fontos kérdés, hogy egyáltalán el tudunk-e gondolni egy ilyen vidéket, hanem az, hogy szabad-e azt minden egyéni gondolkodástól függetlenül létezőnek vagy létezettnek gondolni."

Ami igaz, az igaz. Az emberek elgondolhatnak és „odagondolhatnak" mindenféle poklot, mindenféle manót,

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". — *Szerk.*

sőt Lunacsarszkij „odagondolt“ magának... nos, enyhén szólva, még vallási fogalmakat is[25]; ámde az ismeretelméletnek éppen az a feladata, hogy kimutassa az efféle odagondolások valótlanságát, fantasztikus, reakciós voltát.

„... Mert hogy a gondolkodáshoz egy *C* rendszer (azaz agy) szükséges, az Avenarius és az itt képviselt filozófia számára magától értetődik...“

Ez nem igaz. Avenarius 1876. évi elmélete az agynélküli gondolkodás elmélete. És az 1891—1894. évi elméletében, mint mindjárt látni fogjuk, szintén megvan az idealista badarság hasonló eleme.

„... De vajjon *létezési feltétele-e*“ (Petzoldt kiemelése) „ez a *C* rendszer, mondjuk, a Föld másodkorának (Sekundärzeit)?“ S Petzoldt, miután ismerteti Avenariusnak már idézett elmélkedését arról, hogy voltaképpen mit akar a természettudomány és hogyan „gondolhatjuk oda“ a megfigyelőt, — ezt az ellenvetést teszi:

„Nem, mi azt akarjuk tudni, szabad-e ugyanúgy gondolnom, hogy a Föld ama távoli időkben létezett, mint ahogy gondolom, hogy tegnap vagy egy perccel előbb létezett. Avagy attól kell függővé tenni létezését, hogy — mint *Willy* követelte — az adott időben legalább a Földdel együttlétezőnek gondolhassunk valamilyen *C* rendszert, akár fejlődésének legalacsonyabb fokán?“ (Willynek erre az eszméjére azonnal rátérünk).

„Avenarius azzal a gondolattal kerüli el Willy különös következtetését, hogy a kérdező egyáltalán nem szállhat el gondolatban“ (sich wegdenken, azaz nem gondolhatja magát távollevőnek) „vagy nem kerülheti el, hogy oda ne gondolja magát“ (sich hinzuzudenken, lásd: „Az emberi világfogalom“, első német kiad., 130. old.). Ezzel azonban Avenarius a kérdező egyéni *Én*-jét vagy legalább is az *Én* gondolatát feltételévé teszi a még lakatlan Föld gondolati aktusának, sőt ama hit jogosultságának is, hogy a Föld abban az időben létezett.

„Ezek a tévutak könnyen elkerülhetők, ha az *Én*-nek nem tulajdonítunk olyan nagy elméleti jelentőséget. Az ismeretelméletnek a térben vagy időben távoleső dolgokról alkotott nézetekkel, mint általában minden tannal szemben, az az egyetlen követelménye, hogy az elgondolható

és egyértelműen (eindeutig) meghatározható legyen; minden egyéb a szaktudományok dolga" (II. köt., 325. old.).

Petzoldt az okság törvényét elkeresztelte az egyértelmű meghatározottság törvényének és — mint alább látni fogjuk — bevitte elméletébe e törvény *aprioritását*. Ez azt jelenti, hogy Petzoldt Avenarius szubjektív idealizmusa és szolipszizmusa elől („túlzott jelentőséget tulajdonít *Én*-ünknek" — mondja professzori zsargonban!) *kantista* eszmék segítségével menekül. Az a körülmény, hogy Avenarius tanításából hiányzik az objektív mozzanat, s hogy Avenarius tanítását lehetetlen összeegyeztetni a természettudomány követelményeivel, mely azt hirdeti, hogy a Föld (objektum) az élőlények (szubjektum) megjelenése előtt már régesrégen létezett, arra kényszerítette Petzoldtot, hogy az okságba (az egyértelmű meghatározottságba) kapaszkodjék. A Föld létezett, mert az ember előtti létezése oksági kapcsolatban van a Föld jelenlegi létezésével. Először is, honnan került elő az okság? Megvolt a priori* — feleli Petzoldt. Másodszor, vajjon nem áll-e oksági kapcsolatban a pokol, a manók és annak a képzete, amit Lunacsarszkij „odagondol"? Harmadszor, Petzoldt kétségkívül megdöntötte az „érzetkomplexumok" elméletét. Petzoldt nem oldotta meg Avenarius filozófiájának ellentmondását, melyet Petzoldt maga is elismert, hanem még jobban belezavarodott, mert csak egyféle megoldás lehetséges: el kell ismerni, hogy a tudatunkban tükröződő külső világ tudatunktól függetlenül létezik. Csakis ez a materialista megoldás egyeztethető össze valóban a természettudománnyal, s csakis ez küszöböli ki az okság kérdésének idealista, petzoldti és machi megoldását, amiről külön fogunk beszélni.

A harmadik empiriokritikus, R. Willy 1896-ban, „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" („Az empiriokriticizmus mint az egyedüli tudományos álláspont") című cikkében vetette fel először ezt az avenariusi filozófiát sarokbaszorító kérdést. Mit kezdjünk azzal, hogy a világ az emberek előtt is létezett? — kérdezi Willy**, s kezdetben Avenarius nyomán ezt

* — eleve, a tapasztalattól függetlenül. — *Szerk.*

** „V.-schr. für wiss. Philosophie", 20. Bd., 1896, S. 72.

feleli: „*Gondolatban* a multba szállunk". Utóbb azonban azt mondja, hogy a *tapasztalaton* korántsem kell feltétlenül emberi tapasztalatot értenünk. „Mert az állatokat — még az utolsó férget is — primitív embertársainknak (Mitmenschen) kell tekintenünk, ha az állatok életét az általános tapasztalattal kapcsolatban vizsgáljuk" (73—74. old.). Eszerint a Föld az ember megjelenése előtt a féreg „tapasztalata" volt — a féregé, mely az avenariusi „koordináció" és az avenariusi filozófia megmentése céljából a „központi tag" tisztjét töltötte be! Nem csoda, hogy Petzoldt húzódozott ettől az elmélkedéstől, mely a badarság netovábbja (azt állítja, hogy a Földről olyan eszméi vannak a féregnek, mint a geológusoknak), s emellett mit sem segít filozófusunkon, mert a Föld nemcsak az ember, hanem mindennemű élőlény megjelenése előtt is létezett.

Willy másodszor 1905-ben foglalkozott ezzel a kérdéssel. A férget addig már eltakarították*. De a Petzoldt-féle „egyértelmű meghatározottság törvénye" természetesen nem elégítette ki Willyt, aki csak „logikai formalizmust" látott benne. Ha úgy vetjük fel a kérdést — mondja a szerző —, mint Petzoldt, vagyis hogy a világ már az ember megjelenése előtt is létezett, vajjon nem jutunk-e akkor „megintcsak az úgynevezett józan ész magukbanvaló dolgaihoz?" (vagyis a materializmushoz! Ez aztán igazán rettenetes!) Mit is jelentenek azok az évmilliók, mikor még nem volt élet a Földön? „Vagy talán már az idő is magábanvaló dolog? Szó sincs róla!** Ha pedig szó sem lehet erről, akkor az emberen kívüli dolgok csak képzetek, a képzelet szülöttei, amiket mi emberek konstruálunk a körülöttünk levő néhány töredék segítségével. Miért ne? A filozófus fél talán az élet árjától? . . Azt mondom tehát: sutba a rendszerek minden bölcseségével, és ragadd meg a pillanatot (ergreife den Augenblick) — azt a pillanatot, amelyet átélsz: csak egy ilyen pillanat boldogít" (177—178).

Úgy-úgy. Vagy materializmus, vagy szolipszizmus —

---

* *R. Willy*. „Geg. d. Schulw." („Gegen die Schulweisheit". — *Szerk.)*, 1905, SS. 173—178.

** Erről később még külön fogunk beszélgetni a machistákkal.

íme, idejutott R. Willy minden nagyhangú szólama ellenére, mikor az ember előtt létező természet kérdését fejtegette.

Összegezzünk. Az empiriokriticizmus három augurja vonult fel előttünk, akik arcuk verejtékével azon fáradoztak, hogy összeegyeztessék filozófiájukat a természettudománnyal, hogy betömjék a szolipszizmus tátongó réseit. Avenarius megismételte Fichte érvét és a való világot egy képzelt világra cserélte ki. Petzoldt eltávolodott a fichtei idealizmustól s közelebb húzódott a kanti idealizmushoz. Willy, miután a „féreggel“ kudarcot vallott, keresztet vetett az egészre és akaratlanul is kikotyogta az igazat: vagy materializmus, vagy szolipszizmus, vagy egyáltalában semmi — csak a jelen pillanat.

Még meg kell mutatnunk az olvasónak, *hogyan* értelmezték és hogyan fejtették ki ezt a kérdést honi machistáink. Mit mond Bazarov a „Vázlatok a marxizmus filozófiája *«köréből»*“ 11. oldalán:

„Most hű vademecum-unk* (Plehanovról van szó) vezetésével szálljunk le a szolipszista pokol utolsó és legrettenetesebb szférájába, — oda, ahol Plehanov állítása szerint minden szubjektív idealizmust szükségszerűen az a veszély fenyeget, hogy a világot ichtyoszauruszok és archaeopteryxek szemléleti formájában kell elképzelnie. «Szálljunk vissza gondolatban — írja Plehanov — abba a korszakba, például a másodkorba, mikor az embernek csupán igen távoli ősei léteztek a Földön. Hogyan állt akkor a tér, az idő és az okság kérdése? Kiknek a szubjektív formái voltak ezek abban az időben? Talán az ichtyoszauruszok szubjektív formái? És kinek az értelme diktálta akkor saját törvényeit a természetnek? Talán az archaeopteryx értelme? Ezekre a kérdésekre Kant filozófiája nem tud válaszolni. El kell vetnünk ezt a filozófiát, mert teljesen összeegyeztethetetlen a mai tudománynyal» („Ludwig Feuerbach“, 117. old.).“

Bazarov itt félbeszakítja a Plehanovtól vett idézetet, — éppen a következő igen fontos mondat előtt: „Az idealizmus azt mondja: alany nélkül nincs tárgy. A Föld tör-

---

* — kalauz. — *Szerk.*

ténete azt bizonyítja, hogy a tárgy sokkal előbb létezett, mint az alany, vagyis sokkal előbb, mint azok a szervezetek, amelyeknek észrevehető tudatuk van... A fejlődéstörténet a materializmus igazát bizonyítja."

Idézzük tovább Bazarovot:

„...De megadja-e a keresett választ a plehanovi magábanvaló dolog? Emlékezzünk arra, hogy a magukbanvaló dolgokról Plehanov szerint sem lehet semmiféle képzetünk, csak megnyilvánulásaikat, csak érzékszerveinkre gyakorolt hatásuk eredményeit ismerjük. «Ezen a hatáson kívül nincs semilyen alakjuk» („Ludwig Feuerbach", 112. old.). Miféle érzékszervek léteztek az ichtyoszauruszok korszakában? Nyilvánvalóan csak az ichtyoszauruszok s a hozzájuk hasonlók érzékszervei. Csak az ichtyoszauruszok képzetei voltak akkor a magukbanvaló dolgok valóságos reális megnyilvánulásai. A paleontológusnak tehát, ha «reális» talajon akar maradni, a másodkor történetét — Plehanov szerint is — az ichtyoszauruszok szemléleti formáiban kell megírnia. Tehát itt sem jutottunk tovább a szolipszizmusnál."

Így hangzik teljes egészében egy machista bölcselkedése (bocsánatot kérünk az olvasótól a hosszú idézetért, de nem kerülhettük el); érdemes volna megörökíteni mint a zavarosság elrettentő példáját.

Bazarov azt képzeli, hogy szaván fogta Plehanovot. Mert ha a magukbanvaló dolgoknak az érzékszerveinkre gyakorolt hatáson kívül semilyen alakjuk sincsen, akkor ezek a magukbanvaló dolgok a másodkorban csak mint az ichtyoszauruszok érzékszerveinek „alakjai" léteztek. És ez egy materialista okfejtése?! Ha az „alak" a „magukbanvaló dolgok" érzékszerveinkre gyakorolt hatásának az eredménye, akkor vajjon az következik-e ebből, hogy a dolgok *nem léteznek* mindennemű érzékszervtől *függetlenül??*

De tegyük fel (bármily valószínűtlen is ez a feltevés), hogy Bazarov tényleg „félreértette", homályosaknak találta Plehanov szavait. Ám legyen. Kérdjük, mivel foglalkozik Bazarov? — Talán abban gyakorolja magát, hogy Plehanovon nyargaljon (holott a machisták éppen őt tartják a materializmus egyetlen képviselőjének!), vagy pedig tisztázni akarja a *materializmus* kérdését? Ha homályos-

nak tartotta Plehanovot, vagy ellentmondásokat talált nála stb., miért nem vett elő más materialistákat? Talán azért, mert nem ismeri őket? A tudatlanság azonban nem érv.

Ha Bazarov valóban nem tudja, hogy a materializmus sarkalatos kiinduló tétele a külső világ elismerése, vagyis az, hogy a *dolgok* tudatunkon kívül s attól függetlenül léteznek, akkor valóban a legnagyobb tudatlanság kirívó esetével állunk szemben. Emlékeztetjük az olvasót, Berkeley már 1710-ben azt vetette a materialisták szemére, hogy a tudatunktól függetlenül létező s a tudatban visszatükröződő „magukbanvaló tárgyakat“ ismernek el. Persze mindenkinek joga van ahhoz, hogy Berkeley vagy bárki más pártjára állva, a materialisták *ellen* foglaljon állást; ez vitathatatlan, de éppoly vitathatatlan az is, hogy aki a materialistákról beszél és kiforgatja vagy figyelemre sem méltatja az *egész* materializmus sarkalatos kiinduló tételét, az megbocsáthatatlanul összezavarja a kérdést.

Helyesen mondta-e Plehanov, hogy az idealizmus nem ismer tárgyat alany nélkül, a materializmus viszont azt tartja, hogy a tárgy az alanytól függetlenül létezik, s többé-kevésbbé híven tükröződik vissza az alany tudatában? Ha ez *nem* igaz, akkor akiben a marxizmus iránti tisztelet halvány szikrája él, köteles lett volna kimutatni Plehanovnak *ezt* a tévedését és *nem* Plehanovot, hanem valaki mást — Marxot, Engelst, Feuerbachot — kellett volna figyelembe vennie a materializmus és az ember előtt létező természet kérdésében. Ha pedig igaza van Plehanovnak, vagy legalábbis ön nem képes itt hibát találni, akkor az ön szemfényvesztő próbálkozása, hogy az olvasó agyában összezavarja a materializmus és az idealizmus különbségének legelemibb képzetét, irodalmi tisztességtelenség.

De vannak marxisták, akik nem lesik Plehanov minden egyes elejtett szavát, hanem ettől *függetlenül* érdekli őket a kérdés, s ezeknek idézem L. Feuerbachot, akiről tudjuk, hogy materialista volt (Bazarov talán *nem* tudja?), s hogy Marx és Engels az ő filozófiáján át jutottak el Hegel idealizmusától materialista filozófiájukhoz. Feuerbach R. Haymmal vitatkozva ezt írja:

„A természet, mely nem tárgya az embernek vagy a tudatnak, a spekulatív filozófia vagy legalábbis az idealizmus értelmében kétségtelenül kanti magábanvaló dolog“ (később részletesen fogunk beszélni arról, hogy a mi machistáink összetévesztik a kanti és a materialista magábanvaló dolgot), „valóságnélküli absztrakció, de éppen a természet az a zátony, amelyen az idealizmus hajótörést szenved. A természettudomány, legalábbis fejlődésének jelenlegi fokán, szükségszerűen elvezet minket odáig, amikor még nem voltak meg az emberi lét feltételei, amikor a természet, vagyis a Föld még nem volt az emberi szem és az emberi tudat tárgya, amikor tehát a természet abszolúte ember nélkül létezett (absolut unmenschliches Wesen). Az idealizmus azt mondhatja erre: de ez a természet is csak a te gondolatodban van meg (von dir gedachte). Igaz, ebből azonban nem következik, hogy ez a természet annakidején nem volt meg a valóságban, éppúgy, mint abból, hogy Szókratész és Platón nem létezik számomra, ha nem gondolok rá, korántsem következik, hogy Szókratész és Platón annakidején nem létezett nélkülem“*.

Így vélekedett Feuerbach a materializmusról és az idealizmusról abban a kérdésben, hogy a természet az ember megjelenése előtt is létezett. Feuerbach, aki nem ismerte a „legújabb pozitivizmust“, de jól ismerte a régi idealista szofizmákat, megcáfolta Avenarius szofizmáját (hogy „oda kell gondolni a megfigyelőt“). Bazarov pedig éppenséggel semmi újat nem ad, csupán ezt az idealista szofizmát ismétli: „ha én ott lettem volna (a Földön, amikor még nem volt rajta ember), ilyennek vagy olyannak láttam volna a világot“ („Vázlatok a marxizmus filozófiája *köréből*“, 29. old.). Másszóval: ha olyasmit tételezek fel, amiről nyilvánvaló, hogy badarság és ellentmond a

* *L. Feuerbach.* Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; vagy *Karl Grün.* „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung”, I. Band, Lpz., 1874, SS. 423—435 (*L. Feuerbach.* Összes művei. VII. köt. Bolin és Jodl kiad. Stuttgart 1903. 510. old.; vagy *Karl Grün.* „L. Feuerbach levélváltása és irodalmi hagyatéka, valamint filozófiai fejlődése”. I. köt. Lipcse 1874. 423—435. old. — *Szerk.*).

természettudománynak (tudniillik, hogy az ember megfigyelője lehet annak a korszaknak, mikor még nem volt ember a Földön), akkor filozófiámban nincsen hiba.

Ennek alapján megítélhetjük Bazarov tárgyismeretét és írói módszerét: egy árva szót sem szól arról a „nehézségről“, melynek kiküszöbölésén Avenarius, Petzoldt és Willy annyit fáradozott, egy rakásra hány mindent, s annyi zagyvaságot tálal fel az olvasónak, míg végül kiderül, hogy a materializmus és a szolipszizmus közt nincs is különbség! Az idealizmust „realizmusnak“ tünteti fel, a materializmusra pedig ráfogja, hogy a dolgok létét tagadja, s csak az érzékszervekre gyakorolt hatásukat ismeri el! Igen, bizony, — vagy Feuerbach nem ismerte a materializmus és az idealizmus elemi különbségét, vagy pedig Bazarov és társai egészen új módon gyúrták át a filozófia elemi igazságait.

Vagy itt van még Valentyinov. Lássuk, mit mond ez a filozófus, aki természetesen el van ragadtatva Bazarovtól: 1) „Berkeley az alany és a tárgy viszonylagos adottságáról szóló korrelációs elmélet szerzője“ (148). Ez azonban korántsem berkeleyista idealizmus, dehogyis az! Ez — „mélyenszántó elemzés“! 2) „Az elmélet alapvető kiinduló tételeit Avenarius fogalmazta meg a legrealistább alakban, szokásos idealista értelmezésük (csak értelmezésük!) formáitól mentesen (!)“ (148). Amint látható, a kisdedek könnyen felülnek a szemfényvesztésnek! 3) „Avenarius nézete a megismerés kiindulópontjáról: minden individuum határozott környezetben él, másszóval, az individuum és a környezet egy és ugyanazon koordinációnak összefüggő és elválaszthatatlan (!) tagjai“ (148). Remek! Ez nem idealizmus; Valentyinov és Bazarov a materializmus és az idealizmus fölé emelkedett, ez a tárgy és az alany „legrealistább“ „elválaszthatatlansága“. 4) „Helyes-e ez a megfordított állítás: nincs olyan ellentag, melynek ne volna központi tagja: az individuum? Magától értetődik(!), hogy nem helyes... Az őskorban zöldeltek az erdők... de ember még nem volt“ (148). Az elválaszthatatlanságot tehát mégiscsak el *lehet* választani! Hát nem „magától értetődik“ ez? 5) „Az ismeretelmélet szempontjából mégiscsak képtelenség a magábanvaló tárgy kérdése“ (148).

Hát persze! A tárgyak akkor is az érzetekkel *azonos* „elemek komplexumai" voltak, amikor még nem voltak érzékelő szervezetek! 6) „Az immanens iskola, Schubert-Soldern és Schuppe személyében, alkalmatlan formába öntötte ezeket (!) a gondolatokat, s megrekedt a szolipszizmus zsákutcájában" (149). Persze „ezekben a gondolatokban" nincsen szolipszizmus, s az empiriokriticizmus korántsem az immanensek reakciós elméletének a szajkózása, az immanens filozófusok pedig hazudnak, amikor rokonszenvüket fejezik ki Avenariusnak!

Ez nem filozófia, machista uraim, hanem összefüggéstelen szóhalmaz.

5. AGYÁVAL GONDOLKODIK-E AZ EMBER?

Bazarov határozott igennel felel erre a kérdésre. „Ha Plehanovnak azt a tételét — írja —, hogy «a tudat az anyag belső» (? — Bazarov kérdőjele) «állapota», kielégítőbb formába öntenők, ha például így fogalmaznók meg: «minden pszichikai folyamat valamely agybeli folyamat funkciója», ez ellen sem Machnak, sem Avenariusnak nem lenne kifogása..." („Vázlatok a marxizmus filozófiája *«köréből»*", 29).

Az egér nem ismer erősebb állatot a macskánál. Az orosz machisták nem ismernek nagyobb materialistát Plehanovnál. Valóban *csak* Plehanov állította fel, vagy elsőnek Plehanov fogalmazta meg azt a materialista tételt, hogy a tudat az anyag belső állapota? S ha Bazarovnak nem tetszett a materializmus plehanovi megfogalmazása, miért Plehanovot, s miért nem Engelst vagy Feuerbachot vette elő?

Azért, mert a machisták nem merik elismerni az igazságot. A materializmus ellen harcolnak, de úgy tesznek, mintha csak Plehanov ellen harcolnának. Gyáva és elvtelen módszer.

De térjünk rá az empiriokriticizmusra. Avenariusnak „nem lenne kifogása" az ellen, hogy a gondolkodás az agy funkciója. Bazarovnak ez az állítása egyenest valótlanság. Avenarius *kifogásolja* ezt a materialista tételt, sőt egész

„elméletet“ alkot éppen ennek a tételnek a megcáfolására. „Agyunk — írja Avenarius „Az emberi világfogalom“ című munkájában — nem fészke, nem székhelye, sem szülője, nem eszköze vagy szerve, sem nem hordozója vagy szubsztrátuma stb. a gondolatnak“ (76. old. — Mach ezt helyeslően idézi „Az érzetek elemzése“ című művében, 32. old.). „A gondolkodás nem lakója vagy parancsnoka, sem másik fele vagy oldala stb., de nem is terméke, még csak nem is fiziológiai funkciója vagy akár csak állapota az agynak“ (ugyanott). És éppoly határozottan mondja Avenarius a „Megjegyzések“-ben: a „képzetek“ „nem (fiziológiai, pszichikai, pszichofizikai) funkciói az agynak“ (id. cikk, 419. old., 115. §). Az érzetek nem „pszichikai funkciói az agynak“ (116. §).

Így tehát Avenarius szerint az agy nem a gondolkodás szerve, a gondolkodás nem az agy funkciója. Vegyük elő Engelst, és azonnal meggyőződhetünk róla, hogy Engels ezzel homlokegyenest ellenkező, őszintén materialista módon fogalmazza meg nézeteit. „A gondolkodás és a tudat — mondja Engels az „Anti-Dühring“-ben — az emberi agy terméke“ (ötödik német kiad., 22. old.)[26]. Ugyanezt a gondolatot sokszor ismétli ebben a művében. A „Ludwig Feuerbach“-ban a következőképpen adja elő Feuerbach és a maga nézeteit: „. . . az a materiális (stofflich), érzékileg észlelhető világ, amelyhez mi magunk is hozzátartozunk, az egyedül valóságos világ“, „tudatunk és gondolkodásunk, bármily érzékfelettinek látszik is, egy materiális, testi szervnek, az agynak a terméke (Erzeugnis). Az anyag nem a szellem terméke, hanem maga a szellem csupán legmagasabbrendű terméke az agynak. Ez természetesen tiszta materializmus“ (negyedik német kiad., 18. old.). Vagy a 4. oldalon: a természeti folyamatok tükröződése a „gondolkodó agyban“[27] stb. stb.

Ezt a materialista álláspontot utasítja el Avenarius, mikor az „agy gondolkodását“ „*természettudományos fetisizmusnak*“ nevezi („Az emberi világfogalom“. 2. kiad., 70. old.). Avenarius tehát egyáltalán nem áltatja magát, s tisztában van azzal, hogy felfogása ebben a pontban határozottan eltér a természettudománytól. Elismeri — mint ahogy Mach és az összes immanensek is elismerik, hogy a

természettudomány ösztönösen, öntudatlanul materialista állásponton áll. Elismeri és nyíltan kijelenti, hogy *egyáltalán nem ért egyet az „uralkodó pszichológiával“* („Megjegyzések“, 150. old. és sok más helyen). Az uralkodó pszichológia megengedhetetlen „introjekciót“ követ el — lám, ismét új szócskát izzadt ki filozófusunk —, azaz a gondolatot az agyba, az érzeteket belénk helyezi. Éppen ez a „két szó“ (in uns = belénk) — mondja Avenarius ugyanott — foglalja magában azt a feltevést (Annahme), melyet az empiriokriticizmus kifogásol. „Az *introjekció* tehát azt jelenti, hogy az emberbe *belé helyezik* (Hineinverlegung) azt, amit «látott» stb.“ (153. old., 45. §).

Az introjekció „elvileg“ eltér a „természetes világfogalomtól“ (natürlicher Weltbegriff), mikor ahelyett, hogy „előttem“ (vor mir, 154. old.), azt mondja, hogy „bennem“, mikor „a (reális) környezet alkatrészét megteszi az (ideális) gondolkodás alkatrészévé“ (ugyanott). „Az amechanikaiból“ (új szó a pszichikai helyett), „amely szabadon és világosan nyilvánul meg az adottban (vagyis abban, amit már itt találtunk, im Vorgefundenen), az introjekció olyasvalamit csinál, ami titokzatos módon lappang (latitál — mondja «újszerűen» Avenarius) a központi idegrendszerben“ (ugyanott).

Ez megint ugyanolyan *misztifikáció*, amelyben már eleget gyönyörködhettünk, mikor az empiriokritikusok és immanensek a „naiv realizmust“ védelmezték. Avenarius Turgenyev minden hájjal megkent vén rókájával együtt[28] azt tartja: azokat a hibákat kell szidni a leghangosabban, amelyek benned is megvannak. Avenarius azt a látszatot akarja kelteni, mintha az idealizmus ellen harcolna: hiszen, úgymond, az introjekcióból vezetik le rendszerint a filozófiai idealizmust, az introjekció segítségével változtatják át a külső világot érzetté, képzetté stb. Én viszont, lám, védem a „naiv realizmust“, minden adottság, az *„Én“*, a környezet egyforma valóságát, s nem helyezem az ember agyába a külső világot.

Itt is ugyanazzal a szofisztikával van dolgunk, melyet a hírhedt koordináció esetében láttunk. Avenarius az idealizmus ellen intézett kirohanásokkal eltereli az olvasó figyelmét, s közben — kissé más szavakkal —

valójában ugyanezt az idealizmust védelmezi: a gondolkodás nem az idegrendszer funkciója, az agy nem a gondolkodás szerve, az érzékelés nem az idegrendszer funkciója, nem — az érzetek „elemek“, melyek az egyik kapcsolatban csak pszichikaiak, a másik kapcsolatban viszont (bár „*azonos*“ elemek, de) fizikaiak. Az új zagyva terminológia, az új nyakatekert szavak, melyek állítólag egy új „elméletet“ fejeznek ki, nem segítették tovább Avenariust; csak egyhelyben topogott és visszatért idealista kiinduló tételéhez.

Orosz machistáink (például Bogdanov) nem vették észre a „misztifikációt“, s az idealizmus megcáfolásának tekintették az idealizmus „új“ védelmét, a szakfilozófusok azonban az empiriokriticizmus taglalása alkalmával józanul értékelték Avenarius eszméinek lényegét, mely a nyakatekert terminológia lehámozása után előbukkan.

1903-ban ezt írta Bogdanov („A társadalmi lélektan köréből“ című gyűjteményes kötet „Autoritárius gondolkodás“ című cikkében, 119. és köv. old.):

„Richard Avenarius adta a szellem és a test dualizmusának, e dualizmus fejlődésének egységes egészbe öntött, legtökéletesebb filozófiai képét. «Introjekció-tanának» lényege a következő“ (közvetlenül csak fizikai testeket észlelünk, s csak hipotetikusan következtetünk idegen élményekre, vagyis más ember pszichikájára). „. . . A hipotézist az teszi bonyolulttá, hogy más ember élményeit annak testébe, szervezetébe helyezik (introjiciálják). Ez már felesleges hipotézis, sőt nagyon sok ellentmondást szül. Avenarius rendszeresen rámutat ezekre az ellentmondásokra, midőn felsorakoztatja a dualizmus, majd a filozófiai idealizmus fejlődésének egymást követő történelmi mozzanatait; — de itt már nem kell követnünk Avenariust“ . . . „Az introjekció a szellem és a test dualizmusának a magyarázata.“

Bogdanov bedőlt a professzori filozófiának, elhitte, hogy az „introjekció“ az idealizmus ellen irányul. Bogdanov *minden további nélkül* elfogadta az introjekciónak azt az értékelését, amely magától Avenariustól származik, s nem vette észre az introjekció *fulánkját*, mely a materializmus ellen irányul. Az introjekció tagadja, hogy a gon-

dolkodás az agy funkciója, hogy az érzékelés az ember központi idegrendszerének a funkciója, vagyis tagadja a legelemibb fiziológiai igazságot, hogy megsemmisítő csapást mérhessen a materializmusra. Avenarius (jóllehet diplomáciai meggondolásból szidja az idealizmust) *idealista módon* cáfolja a „dualizmust“, mert fejtegetéseiből kitűnik, hogy az érzet és a gondolat nem másodlagos, nem az anyagból származó, hanem *elsődleges.* Amikor Avenarius a dualizmust cáfolja, voltaképpen azt „cáfolja“, hogy a tárgy alany nélkül, az anyag gondolat nélkül, a külső világ érzeteinktől függetlenül létezik, szóval *idealista módon* cáfolja a dualizmust. Arra a képtelenségre, hogy a fa látható képe nem az ideghártya, az idegek és az agy funkciója, azért volt szüksége Avenariusnak, hogy igazolja az „*Én*“-ünket is, a fát, azaz a környezetet is magában foglaló „teljes“ tapasztalat „feloldhatatlan“ kapcsolatának elméletét.

Az introjekció tana zagyvaság, materialista lobogó alatt idealista badarságokat próbál becsempészni s ellentmond a természettudománynak, amely hajthatatlanul azt vallja, hogy a gondolkodás az agy funkciója, hogy az érzetek, *vagyis* a *külső világ* képmásai, melyeket a dolgoknak érzékszerveinkre gyakorolt hatása hoz létre, *bennünk* léteznek. A „szellem és a test dualizmusának“ materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem nem létezik a testtől függetlenül, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése. A „szellem és a test dualizmusának“ idealista kiküszöbölése (vagyis az idealista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem *nem* a test funkciója, hogy tehát a szellem elsődleges, hogy a „környezet“ és az „*Én*“ csak egy és ugyanazon „elemek komplexumainak“ feloldhatatlan kapcsolatában létezik. A „szellem és a test dualizmusát“ e két, homlokegyenest ellenkező módszeren kívül nem lehet kiküszöbölni semmiféle harmadik módszerrel, hacsak nem számítjuk az eklekticizmust, vagyis a materializmus és az idealizmus értelmetlen zagyvalékát. És éppen ezt az avenariusi zagyvalékot tekintették Bogdanovék „olyan igazságnak, amely kívülállt a materializmuson és az idealizmuson“.

De a szakfilozófusok nem olyan naivak és hiszékenyek, mint az orosz machisták. Igaz, e nyilvános rendes professzorok egytől-egyig *„saját“* rendszerüket védelmezik, mely megdönti a materializmust, vagy legalábbis „kibékíti“ a materializmust és az idealizmust, de ha versenytársaikkal állnak szemben, minden teketória nélkül leleplezik őket, s kimutatják, hogy „legújabb“ és „eredeti“ rendszereiket összefüggéstelenül összehordott materialista és idealista törmelékekből tákolták össze. Ha néhány fiatal intellektuel bedőlt is Avenariusnak, Wundtot, ezt a vén rókát nem sikerült léprecsalnia. Az idealista Wundt *megdicsérte Avenariust az introjekció tanának antimaterialista tendenciájáért*, s ezzel nagyon udvariatlanul leleplezte a szemfényvesztő Avenariust.

„Ha az empiriokriticizmus — írta Wundt — azt veti a vulgáris materializmus szemére, hogy az olyan kifejezésekkel, mint: az agynak gondolata «van», vagy: az agy «idézi elő» a gondolkodást, tényleges megfigyeléssel és leírással egyáltalában meg nem állapítható viszonyt fejez ki“ (W. Wundt szerint nyilvánvalóan „tény“ az, hogy az ember agy nélkül gondolkodik!), „. . . úgy ez a szemrehányás kétségtelenül jogos“ (id. cikk, 47—48. old.).

De még mennyire ! Az idealisták mindig kezet fognak a felemás Avenariusszal és Machhal, ha a materializmust kell támadni ! Csak az a kár — fűzi hozzá Wundt —, hogy ez az introjekció-elmélet „nincs semmiféle összefüggésben a független életsor tanával, hanem szemmelláthatóan csak utólag és meglehetősen mesterkélten, kívülről tákolták hozzá“ (365. old.).

Az introjekció — mondja O. Ewald — „nem egyéb, mint az empiriokriticizmus fikciója, melyre saját hibáinak palástolása végett van szüksége“ (id. mű, 44). „Különös ellentmondással állunk szemben: egyrészt az introjekció kikapcsolásának és a természetes világfogalom helyreállításának vissza kell adnia a világ eleven reális jellegét; másrészt az empiriokriticizmus elvi koordinációja az ellentag és központi tag abszolút viszonosságának tisztán idealista feltételezésére vezet. Avenarius tehát körben forog. Hadba szállt az idealizmussal, s letette a fegyvert, még mielőtt nyílt harcra került volna sor. Az alany fog-

ságából ki akarta szabadítani a tárgyak világát, hogy aztán ismét az alanyhoz láncolja. Az, amit kritikailag valóban megdönt, inkább torzképe az idealizmusnak, semmint adekvát ismeretelméleti kifejezése" (id. mű, 64—65.).

„Avenarius azzal a sokszor ismételt mondásával — írja Norman Smith —, hogy az agy nem székhelye, sem szerve, sem hordozója a gondolatnak, elveti azokat a pótolhatatlan szakkifejezéseket, melyekkel az agy és a gondolat kapcsolatának meghatározása céljából kizárólag rendelkezünk" (id. cikk, 30. old.).

Azon sincs mit csodálkoznunk, hogy az introjekció-elmélet, amelyet Wundt helyeselt, megnyerte James Ward, a leplezetlen spiritualista tetszését is*, aki rendszeres hadjáratot folytat „a naturalizmus és az agnoszticizmus" ellen, s különösen Th. Huxley ellen (nem azért, mert nem elég határozott és következetes materialista, amit Engels vetett Huxley szemére, hanem) azért, mert agnoszticizmusa mögött voltaképpen materializmus rejlett.

Megjegyzem, K. Pearson angol machista, aki mellőz mindenféle filozófiai ravaszkodást, s nem ismeri el sem az introjekciót, sem a koordinációt, sem „a világelemek felfedezését", oda jut, ahová az efféle „leplező" szavacskák nélkül nyíltan fellépő machizmusnak szükségszerűen el kell jutnia, vagyis a tiszta szubjektív idealizmushoz. Pearson nem ismer semmiféle „elemet". „Érzéki észleletek" (sense-impressions) — ez az első és utolsó szava. Cseppet sem kételkedik abban, hogy az ember az agyával gondolkodik. Nyilvánvaló, szembeszökő, hogy Pearsonnak ez a tétele (mely teljesen megegyezik a tudománnyal) ellentétben áll filozófiai kiindulópontjával. Pearson kíméletlenül harcol az érzéki észleleteinktől függetlenül létező anyag fogalma ellen („A tudomány grammatikája", VII. fej.). Megismétli Berkeley összes érveit, s kijelenti, hogy az anyag semmi. De amikor az agy és a gondolkodás viszonya kerül szóba, Pearson határozottan azt mondja: „Az anyagi mechanizmussal összefüggő akaratból és

* *James Ward.* „Naturalism and Agnosticism", 3rd ed., Lond., 1906, vol. II, pp. 171, 172 („Naturalizmus és agnoszticizmus". 3. kiad. London 1906. II. köt. 171, 172. old. — *Szerk.*).

tudatból nem következtethetünk semmi olyasmire, ami e mechanizmus nélküli akaratra és tudatra hasonlítana"*. Sőt idevágó kutatásainak eredményeképpen ezt a tételt állítja fel: „A tudatnak semmi értelme sincs a mienkhez hasonló idegrendszeren kívül; nem logikus, ha azt állítják, hogy minden anyagnak tudata van" (de logikus, ha feltételezik, hogy minden anyagnak lényegében az érzékeléshez hasonló tulajdonsága van: a visszatükrözés tulajdonsága), „még kevésbbé logikus, ha azt állítják, hogy a tudat vagy az akarat az anyagtól függetlenül létezik" (ugyanott, 75. old., 2. tétel). Pearson kiáltó ellentmondásokba keveredett! Az anyag nem egyéb, mint érzéki észleletek csoportja; ez a kiinduló tétele; ez a filozófiája. Tehát az érzet és a gondolat elsődleges, az anyag másodlagos. De mégsem, tudat anyag nélkül, sőt úgylátszik idegrendszer nélkül sem létezik! Vagyis a tudat és az érzet másodlagos. A vizet a föld, a földet a bálna, a bálnát a víz tartja. Mach „elemei", Avenarius koordinációja és introjekciója mit sem változtat ezen a zagyvalékon, csak tudálékos filozófiai badarságokkal elhomályosítja a dolgot, eltünteti a nyomokat.

Ugyanilyen értelmetlen badarság — amire igazán nem érdemes sok szót vesztegetnünk — Avenarius különleges terminológiája, melyben valósággal hemzsegnek az ilyen kifejezések: „notálok", „szekurálok", „fidenciálok" stb. stb. Orosz machistáink rendszerint restelkedve kerülik ezt a professzoros zagyvalékot, s csak ritkán kábítják el az olvasót holmi „exisztenciállal" vagy más effélével. A naiv emberek valami különleges biomechanikának tekintik ezeket a szavacskákat, a német filozófusok azonban, akik maguk is kedvelik a „furcsa" szavakat, kinevetik Avenariust. Akár azt mondja valaki, hogy „notál" (notus = ismert), akár azt, hogy én ezt vagy azt ismerem, tökéletesen mindegy — írja Wundt „Az empiriokritikai rendszer skolasztikus jellege" című paragrafusban. S valóban, ez színtiszta, sötét skolasztika. Avenarius egyik leghívebb tanítványa, R. Willy ezt nyíltan be is merte vallani. „Avenarius előtt a biomechanika tudományos eszménye

* *„The Grammar of Science"*, 2nd ed., Lond., 1900, p. 58.

lebegett — mondja.— Az agy életét azonban csak tényleges felfedezések révén lehetne megérteni, de semmiesetre sem olymódon, ahogy ezt Avenarius próbálta. Avenarius biomechanikája nem támaszkodik semmiféle új megfigyelésre; különlegessége kizárólag abban áll, hogy sematikus fogalmakat konstruál, amelyek még csak nem is hipotézisjellegűek, semmiféle perspektívával nem kecsegtetnek; merőben spekulációs sablonok (blosse Spekulierschablonen), amelyek falként elzárják a kilátást"*.

Az orosz machisták hamarosan olyan divatmajmokhoz lesznek hasonlók, akik extázisba jönnek, mihelyt megpillantják egy európai burzsoá filozófus elnyűtt kalapját.

6. MACH ÉS AVENARIUS SZOLIPSZIZMUSA

Láttuk, hogy az empiriokriticizmus filozófiájának kiindulópontja és alaptétele a szubjektív idealizmus. A világ a mi érzetünk, — ez a kiinduló alaptétel, melyet az „elem" szócskával, a „független sor", a „koordináció" és az „introjekció" elméletével el lehet ugyan palástolni, de semmiképpen sem lehet megváltoztatni. Ez a filozófia badarság, mert szolipszizmusra, a filozofáló egyén kizárólagos létezésének elismerésére vezet. Orosz machistáink azonban be akarják beszélni az olvasónak, hogy „szélsőséges szubjektivizmus", ha Machot „idealizmussal, sőt szolipszizmussal" „vádolják". Ezt mondja Bogdanov „Az érzetek elemzésé"-hez írt előszavában (XI. old.), és ugyanezt szajkózza számtalan változatban az egész machista társaság.

Miután kimutattuk, miképpen leplezgeti Mach és Avenarius szolipszizmusát, most még csak azt kell hozzáfűznünk, hogy a filozófiai irodalomban a legkülönbözőbb irányokhoz tartozó szerzők már régen felfedezték a machizmus nagy fáradsággal palástolt legfőbb hibáját, s ezért ha valakinek, akkor kétségkívül Bogdanovnak és társainak

* *R. Willy.* „Gegen die Schulweisheit", S. 169. A pedáns Petzoldt persze nem tesz ilyen beismerő vallomásokat; ő filiszteri önelégültséggel kérődzik Avenarius „biológiai" skolasztikáján (I. köt., II. fejezet).

állítása „szélsőséges szubjektivizmus". Ha egyszerűen *összegezzük* néhány szerző véleményét, ez is elég ahhoz, hogy kimutassuk machistáink *tudatlanságának* „szubjektivizmusát". Előre kell bocsátanunk, hogy a szakfilozófusok majdnem kivétel nélkül az idealizmus különböző válfajaival rokonszenveznek, ők tehát — tőlünk, marxistáktól eltérően — egyáltalában nem tartják megszégyenítő vádnak az idealizmust, hanem megállapítják Mach *igazi* filozófiai irányát, az egyik idealista rendszerrel szembeállítva egy másik, szintén idealista rendszert, melyet következetesebbnek gondolnak.

O. Ewald azt mondja Avenarius tanairól írt könyvében: „Az empiriokriticizmus megalkotója" volens-nolens* a szolipszizmus pártjára áll (id. mű, 61—62. old.).

Hans Kleinpeter, Mach tanítványa, akivel Mach az „Erkenntnis und Irrtum" előszavában külön is szolidaritást vállal, ezt írja: „. . . Éppen Mach példa arra, hogy az ismeretelméleti idealizmus összefér a természettudomány követelményeivel" (az eklektikusok szerint minden „összefér" !), „s hogy a természettudomány nagyon is jól kiindulhat a szolipszizmusból, anélkül, hogy meg kellene maradnia annál" („Archiv für systematische Philosophie"[29], Bd. VI, 1900, S. 87**).

Mach „Az érzetek elemzése" című művének ismertetésében E. Lucka ezt írja: „Ettől a félreértéstől (Missverständnis) eltekintve Mach a tiszta idealizmus talaján áll." „Érthetetlen, miért tiltakozik Mach az ellen, hogy őt berkeleyistának tekintik" („Kant-Studien"[30], Band VIII, 1903, SS. 416, 417***).

W. Jerusalem, ez a szélsőséges reakciós kantista, akivel Mach ugyanabban az előszóban szintén szolidaritást vállal (a gondolatok „sokkal szorosabb rokonsága", mint Mach azelőtt hitte; S. X, Vorwort**** „Erk. u. Irrt.", 1906, így ír: „A következetes fenomenalizmus szolipszi-

---

* — akarva-akaratlanul. — *Szerk.*

** — „Rendszeres Filozófiai Okmánytár". VI. köt. 1900. 87. old.— *Szerk.*

*** — „Kant-tanulmányok". VIII. köt. 1903. 416, 417. old. — *Szerk.*

**** — Előszó. X. old. — *Szerk.*

mushoz vezet" — s ezért mellesleg át kell venni egyetmást Kanttól! (Lásd „Der kritische Idealismus und die reine Logik", 1905, S. 26*).

R. Hönigswald: „. . . az immanens filozófusok és az empiriokritikusok alternatívája: vagy szolipszizmus, vagy metafizika · Fichte, Schelling vagy Hegel értelmében" („Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge", 1904, S. 68).

Oliver Lodge angol fizikus a materialista Haeckel ellen írt könyvében egészen mellékesen, mint közismert dologról beszél a „Pearsonhoz és Machhoz hasonló szolipszistákról" (Sir Oliver Lodge. „La vie et la matière", P., 1907, p. 15**).

A machista Pearsonról az angol természettudósok folyóirata, a „Nature"[31] („Természet"), közli Edward T. Dixon mértantudós félreérthetetlen véleményét, amelyet érdemes idézni, — nem azért, mintha újat mondana, hanem azért, mert az orosz machisták Mach filozófiai zagyvalékát naivan „természettudományos filozófiának" tekintették (Bogdanov „Az érzetek elemzésé"-hez írt előszavában. XII. és köv. old.).

„Pearson egész művének alapja — írta Dixon — az a tétel, hogy mivel közvetlenül nem ismerhetünk mást, csak érzéki észleleteket (sense-impressions), ezért azok a dolgok, amelyekről rendszerint mint objektív, vagyis rajtunk kívül levő tárgyakról beszélünk, nem egyebek, mint érzéki észleletek csoportjai. De Pearson professzor elismeri, hogy a saját tudatán kívül még másnak a tudata is létezhet, s ezt nemcsak hallgatólag teszi azzal, hogy könyvét másoknak írja, hanem művének sok helyén nyíltan meg is mondja." Pearson analogikusan, más emberek testmozgásának megfigyelése alapján következtet mások tudatának létezésére: ha mások tudata reális, akkor el kell ismerni, hogy rajtam kívül más emberek is létezhetnek! „Ilymódon természetesen lehetetlen volna megcáfolni egy következetes idealistát, aki azt állítaná, hogy nemcsak a külső dolgok, hanem mások tudata sem reális, s csak az ő

* — „A kritikai idealizmus és a tiszta logika". 1905. 26. old. — *Szerk.*

** — „Élet és anyag". Párizs 1907. 15. old. — *Szerk.*

képzeletében létezik; de ha elismerjük mások tudatának realitását, ezzel elismerjük azoknak az eszközöknek a realitását, amelyek segítségével mások tudatára következtetünk, vagyis... elismerjük az emberi testek külső alapját." Úgy találunk kiutat a nehézségből, ha elfogadjuk azt a „hipotézist", hogy érzéki észleleteinknek rajtunk kívül levő objektív valóság felel meg. Ez a hipotézis kielégítő magyarázata érzéki észleleteinknek. „Nem kételkedhetem komolyan, hogy Pearson professzor maga is hisz ebben, éppúgy, mint bárki más. De ha kénytelen volna ezt nyíltan beismerni, akkor át kellene dolgoznia «A tudomány grammatikájá»-nak csaknem minden egyes oldalát"*.

Gondolkodó természettudósok gúnyos nevetéssel fogadják az idealista filozófiát, amelytől Mach el van ragadtatva.

Végül idézzük L. Boltzmann német fizikus véleményét. A machisták alkalmasint azt fogják mondani, amit Fr. Adler mondott, hogy Boltzmann a régi iskolához tartozó fizikus. *Most* azonban nem fizikai elméletekről, hanem a filozófia alapvető kérdéséről van szó. Boltzmann azok ellen fordult, akiket „az új ismeretelméleti dogmák egészen rabul ejtettek", s ezt írta róluk: „Az a bizalmatlanság, melyet a közvetlen érzéki észleletekből levezetett képzetekkel szemben táplálunk, a korábbi naiv hittel ellenkező véglethez vezetett. Azt mondják, hogy számunkra csakis az érzéki észleletek adottak, tehát egy tapodtat sem szabad tovább mennünk. De ha ezek az emberek következetesek lennének, akkor azt a további kérdést kellene feltenniök: adottak-e számunkra tegnapi érzéki észleleteink is? Hiszen közvetlenül csak az az érzéki észlelet vagy az a gondolat adott számunkra, amelyet most, ebben a pillanatban gondolunk. Ha következetesek lennének, akkor saját *Én*-jükön kívül minden más lényt, sőt még a korábbi időkből származó valamennyi képzetüket is tagadniok kellene"**.

---

* „Nature", 1892, July 21, p. 269 („Természet", 1892 július 21. 269. old. — *Szerk.).*

** *Ludwig Boltzmann.* „Populäre Schriften", Lpz., 1905, S. 132. V. ö. SS. 168, 177, 187 és másutt („Népszerű írások". Lipcse 1905. 132. old. V. ö. a 168, 177, 187. old. és másutt. — *Szerk.).*

Ez a fizikus — teljesen megérdemelten — megvetéssel kezeli Machnak és társainak állítólag „új“, „fenomenológiai“ álláspontját, mint a filozófiai szubjektív idealizmus régi badarságát.

Nem, — azok vannak megverve „szubjektív“ vaksággal, akik „nem vették észre“, hogy Mach legnagyobb hibája a szolipszizmus.

II. FEJEZET

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE. II

1. A „MAGÁBANVALÓ DOLOG", VAGY V. CSERNOV MEGCÁFOLJA F. ENGELST

Machistáink annyit írtak a „magábanvaló dologról", hogy ha összegyűjtenők, egész papiroshegy lenne. A „magábanvaló dolog" valóságos bête-noir-ja* Bogdanovnak és Valentyinovnak, Bazarovnak és Csernovnak, Bermannak és Juskevicsnek. A „legkeményebb" szót sem tartják elég élesnek, a legmaróbb gúnyt sem elég sértőnek, ha a „magábanvaló dologról" írnak. De ki ellen hadakoznak e szerencsétlen „magábanvaló dolog" miatt? Itt kezdődik az oroszországi machista filozófusok politikai pártmegoszlása. Minden machista, aki marxista szeretne lenni, a *plehanovi* „magábanvaló dolog" ellen hadakozik, azzal vádolva Plehanovot, hogy eltévelyedett, rátért a kantizmus útjára, s hogy megtagadta Engelst. (Az első vádról a negyedik fejezetben, a másodikról itt fogunk beszélni.) A machista V. Csernov, ez a narodnyik, aki a marxizmus ádáz ellensége, közvetlenül *Engels ellen* indít hadjáratot a „magábanvaló dolog" miatt.

Szégyen bevallani, de bűn volna elhallgatni, hogy Viktor Csernov úr, aki nyílt harcot folytat a marxizmus ellen, ezúttal elvi szempontból *következetesebb* irodalmi ellenfél, mint azok, akik pártunk tagjai és filozófiai ellenfeleink[32]. Mert csakis a *rossz lelkiismeret* az oka annak (vagy talán még az is, hogy fogalmuk sincs a materializmusról?),

---

* Szószerint: „fekete állat"; mumus, a gyűlölet tárgya. — *Szerk.*

hogy azok a machisták, akik marxisták szeretnének lenni, diplomatikusan figyelmen kívül hagyják Engelst, teljesen mellőzik Feuerbachot, és kizárólag Plehanovot piszkálják. Mert ez igenis piszkálódás, unalmas és kicsinyes marakodás; Engels tanítványával kötekednek, s ugyanakkor gyáván kitérnek az elől, hogy nyíltan bírálják a tanítómester nézeteit. És mivel e hevenyészett jegyzetekben azt tűztük ki feladatul, hogy kimutassuk: a machizmus reakciós, Marx és Engels materializmusa pedig helyes, ezért figyelmen kívül hagyjuk azoknak a machistáknak Plehanovon való nyargalását, akik marxisták szeretnének lenni, s közvetlenül Engelshez fordulunk, akit az empiriokritikus V. Csernov úr meg akart cáfolni. V. Csernov úr „Filozófiai és szociológiai tanulmányok" című cikkgyűjteményének (Moszkva 1907 — a cikkeket kevés kivétellel 1900 előtt írta) „A marxizmus és a transzcendentális filozófia" című cikkét mindjárt azzal kezdi, hogy megpróbálja Marxot szembeállítani Engelsszel, s Engelst „naiv dogmatikus materializmussal", „a legdurvább materialista dogmatikával" vádolja (29. és 32. old.). V. Csernov úr „elegendő" bizonyítéknak tartja, ha példaképpen Engelsnek a kanti magábanvaló dolgot és Hume filozófiai vonalát cáfoló fejtegetésére hivatkozik. Kezdjük hát mi is ezzel a fejtegetéssel.

Engels a „Ludwig Feuerbach"-ban megállapítja, hogy a filozófia két fő iránya: a materializmus és az idealizmus. A materializmus szerint a természet az elsődleges, a szellem pedig másodlagos, a lét áll az első helyen, a gondolkodás pedig a másodikon. Az idealizmus szerint éppen fordítva van. Ez az az alapvető különbség, mely az idealizmus és a materializmus „különféle iskoláinak" filozófusait „két nagy táborra" osztja, s Engels ezt az alapvető különbséget teszi szemléletének sarkalatos pontjává, egyenesen „zagyvasággal" vádolva azokat, akik az idealizmus és a materializmus kifejezést más értelemben használják.

„Az egész filozófiának legfőbb kérdése", „minden, különösen az újabb filozófiának sarkalatos nagy kérdése" — mondja Engels — „a gondolkodás és a lét, a szellem és a természet viszonyának a kérdése". Engels, aki e sarkalatos kérdésnek megfelelően „két nagy táborra" osztja a filo-

zófusokat, rámutat arra, hogy ennek a sarkalatos filozófiai kérdésnek „van még egy másik oldala is“, mégpedig „a bennünket körülvevő világról alkotott gondolatainknak ehhez a világhoz való viszonya. Képes-e gondolkodásunk arra, hogy megismerje a valóságos világot, képesek vagyunk-e arra, hogy a valóságos világról alkotott képzeteinkben és fogalmainkban hű képét adjuk a valóságnak?“*

„Erre a kérdésre a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel“ — mondja Engels, nemcsak az összes materialistákat számítva ehhez a többséghez, hanem a legkövetkezetesebb idealistákat is, például az abszolút idealista Hegelt, aki a valóságos világot valamilyen öröktől fogva létező „abszolút eszme“ megvalósulásának tekintette, s azt tanította, hogy az emberi szellem, mely helyesen ismeri meg a valóságos világot, benne és általa megismeri az „abszolút eszmét“.

„De ezenkívül“ (tudniillik a materialistákon és a következetes idealistákon kívül) „vannak még olyan filozófusok is, akik tagadják a világ megismerésének vagy legalábbis kimerítő megismerésének a lehetőségét. Ezek közé tartozik az újabbak közül Hume és Kant, akiknek nagyon jelentős szerepük volt a filozófia fejlődésében . . .“[33]

V. Csernov úr, idézve Engels e szavait, legott harcba száll. A „Kant“ szóhoz a következő megjegyzést fűzi:

„1888-ban meglehetősen furcsa volt «újabbaknak» nevezni az olyan filozófusokat, mint Kant s különösen Hume. Ebben az időben természetesebb lett volna Cohent, Langét, Riehlt, Laast, Liebmannt, Heringet stb. említeni. Engels azonban nyilván nem volt jártas az «újabb» filozófiában“ (33. old., 2. jegyzet).

V. Csernov úr hű marad önmagához. Közgazdasági kérdésekben is, filozófiai kérdésekben is Turgenyev Vorosi-

---

* *Fr. Engels.* „L. Feuerbach“ etc., 4. német kiad., 15. old. Az 1905-ös genfi orosz kiadásban 12—13. old. V. Csernov úr a „Spiegelbild“ szót „tükörképnek“ fordítja és azzal vádolja Plehanovot, hogy Engels elméletét *„jóval gyengébb formában“* adja vissza, mert, úgymond, oroszul csak „képről“ beszél, nempedig „tükörképről“. Ez gáncsoskodás , hiszen a „Spiegelbild“ szót a német nyelvben „Abbild“ (kép, képmás. — *Szerk.)* értelemben is használják.

lovjára[34] hasonlít, aki „tudós“ nevekre való puszta hivatkozással hol a tudatlan Kautskyt*, hol a tudatlan Engelst semmisíti meg. Csak az a baj, hogy a Csernov úr által megnevezett tekintélyek egytől-egyig ugyanazok az *újkantisták*, akikről Engels „Ludwig Feuerbach“-jának *ugyanazon az oldalán* mint Kant és Hume rég megdöntött tanainak új életre keltésével próbálkozó elméleti *reakciósokról* beszél. A derék Csernov úr nem értette meg, hogy Engels éppen ezeket a tekintélyes (mármint a machisták előtt tekintélyes), zavarosfejű professzorokat cáfolja meg fejtegetésében!

Engels utal arra, hogy már Hegel „döntő“ érveket sorakoztatott fel Hume és Kant ellen, s hogy Hegel érveit Feuerbach újabb, inkább szellemes, mint mélyenszántó gondolatokkal egészítette ki, majd így folytatja:

„Ezeknek, mint minden más filozófiai badarságnak (vagy kiagyalásnak, Schrullen) legcsattanósabb cáfolata a gyakorlat, nevezetesen a kísérlet és az ipar. Ha valamely természeti jelenségről alkotott felfogásunk helyességét be tudjuk bizonyítani olymódon, hogy magunk is megcsináljuk, feltételeiből magunk is létrehozzuk azt, s ezenfelül céljaink szolgálatába állítjuk, akkor a kanti megfoghatatlan“ (vagy felfoghatatlan: „unfassbar“ — ez a fontos szó kimaradt Plehanov fordításában is, V. Csernov úr fordításában is) „«magábanvaló dolognak» befellegzett. A növényi és állati testben termelt vegyi anyagok ilyen «maguk-banvaló dolgok» voltak mindaddig, míg a szerves kémia sorra elő nem állította azokat; ezzel a «magábanvaló dolog» nekünkvaló dologgá lett, mint például a buzér festőanyaga, az alizarin, amit többé nem a mezei buzér gyökeréből vonunk ki, hanem — sokkal olcsóbban és egyszerűbben — kőszénkátrányból állítunk elő“ (id. mű, 16. old.)[35].

V. Csernov úr ez után az idézet után végképp kijön a sodrából és teljesen megsemmisíti a szegény Engelst. Hallgassák csak: „Azon, hogy kőszénkátrányból «olcsóbban és egyszerűbben» állítható elő alizarin, természetesen egyetlen újkantista sem fog csodálkozni. De az, hogy az aliza-

* „Аграрный вопрос“ *В. Ильина,* ч. 1, Спб., 1908, стр. 195 (*V. Iljin.* „Az agrárkérdés“. I. rész. Szentpétervár 1908. 195. old. — Lásd *Lenin* Művei. 5. köt. 1953. 149. old. — *Szerk.*).

rinnal együtt ugyanabból a kátrányból éppolyan olcsón állítható elő a «magábanvaló dolog» cáfolata is — természetesen nemcsak az újkantisták számára nevezetes és egészen új felfedezés."

„Engels úgylátszik megértette, hogy Kant szerint a «magábanvaló dolog» megismerhetetlen, ezt a tételt azonban visszájára fordította, s mindent, amit nem ismerünk, magábanvaló dolognak nyilvánít..." (33. old.)

Hallja, machista uram: hazudjon, de mértékkel! Hiszen ön azon melegében, ország-világ előtt kiforgatja ugyanazt az Engels-idézetet, amelyet le akar „dorongolni", holott meg sem értette, miről van szó benne!

Először is, nem igaz, hogy Engels „előállítja a magábanvaló dolog cáfolatát". Engels kereken és világosan megmondta, hogy ő a *kanti megfoghatatlan* (vagy megismerhetetlen) magábanvaló dolgot cáfolja meg. Csernov úr összegabalyítja Engelsnek azt a materialista nézetét, hogy a dolgok tudatunktól függetlenül léteznek. Másodszor, ha Kant tétele úgy szól, hogy a magábanvaló dolog megismerhetetlen, akkor e tétel „*fordítottja*" ez lesz: a *megismerhetetlen* — magábanvaló dolog; Csernov úr azonban a megismerhetetlent *felcserélte* az *ismeretlennel*, nem értve, hogy ezzel a cserével megint csak összegabalyította és meghamisította Engels materialista nézetét!

V. Csernov urat annyira megzavarták azok a reakciós hivatalos filozófusok, akiket vezetőkül választott, hogy nagy hűhóval nekilátott Engels ledorongolásának, holott *egy árva betűt sem értett meg* az idézett példából. Megpróbáljuk megmagyarázni a machizmus képviselőjének, miről van itt szó.

Engels kereken és világosan megmondja, hogy ő egyidejűleg Hume-ot is, Kantot is cáfolja. Pedig Hume-nál szó sincs „megismerhetetlen magukbanvaló dolgokról". Mi hát a közös e két filozófusnál? Az, hogy mind a ketten *elvileg elhatárolják* a „jelenségeket" attól, ami megjelenik, az érzetet attól, amit érzékelünk, a nekünkvaló dolgot a „magábanvaló dologtól", de míg Hume tudni sem akar a „magábanvaló dologról", még a gondolatát sem tartja filozófiailag megengedhetőnek, „metafizikának" tekinti, (mint a hume-isták és kantisták mondják), addig Kant

elismeri a „magábanvaló dolog“ létezését, kijelenti azonban, hogy a „magábanvaló dolog“ „megismerhetetlen“, elvileg különbözik a jelenségtől, elvileg más területhez, a „túlvilág“ (Jenseits) területéhez tartozik, mely elérhetetlen a tudás számára, de feltárul a hit előtt.

Mi a lényege Engels ellenvetésének? Tegnap még nem tudtuk, hogy a kőszénkátrányban alizarin van. Ma már tudjuk. Kérdés: volt-e tegnap alizarin a kőszénkátrányban?

Persze hogy volt. Ha kételkednénk ebben, gúnyt űznénk a modern természettudományból.

De ha volt benne alizarin, akkor ebből három fontos ismeretelméleti (gnoszeológiai) következtetést vonhatunk le:

1) A dolgok tudatunktól függetlenül, érzékünktől függetlenül, rajtunk kívül léteznek, mert kétségtelen, hogy a kőszénkátrányban tegnap is volt alizarin, és éppoly kétségtelen, hogy tegnap még semmit sem tudtunk erről, semilyen érzetünk sem volt erről az alizarinról.

2) A jelenség és a magábanvaló dolog között nincs és nem is lehet semilyen elvi különbség. Különbség csak a már megismert és a még nem ismert közt van, az olyan filozófiai kieszelések azonban, hogy a kettő között különleges határok vannak, hogy a magábanvaló dolog a jelenségeken „túl“ van (Kant), vagy hogy valami filozófiai válaszfallal el lehetne és el kellene zárnunk magunkat a részben még nem ismert, de rajtunk kívül létező világ kérdése elől (Hume) — mindez merő badarság, Schrulle, filozófiai csodabogár, kiagyalás.

3) Az ismeretelméletben — mint a tudomány minden más ágában — dialektikusan kell gondolkodnunk, vagyis ismereteinket nem szabad készeknek és változatlanoknak feltételezni, hanem meg kell vizsgálnunk, hogyan keletkezik a *nemtudásból* a *tudás*, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá.

Ha pedig arra az álláspontra helyezkedtünk, hogy az emberi tudás a nemtudásból fejlődik ki, akkor meggyőződhetünk róla, hogy a kőszénkátrányban levő alizarin felfedezéséhez hasonló millió és millió egyszerű példa, a tudomány és a technika történetéből, sőt minden egyes ember mindennapi életéből vett milliónyi ellenőrzött adat bizonyítja, hogy a „magukbanvaló dolgok“ „nekünk-

való dolgokká" alakulnak át, hogy a „jelenségek" akkor keletkeznek, ha kívülről valamely tárgy hat érzékszerveinkre, — hogy a „jelenségek" eltűnnek, ha valamely tárgy, amelyről tudjuk, hogy létezik, bizonyos akadály következtében nem hathat érzékszerveinkre. Ebből azt az egyetlen és elkerülhetetlen következtetést vonhatjuk le — s mindenki le is vonja az eleven emberi gyakorlatban, a materializmus pedig tudatosan erre építi ismeretelméletét —, hogy rajtunk kívül és tőlünk függetlenül tárgyak, dolgok, testek léteznek, hogy érzeteink a külső világ képei. Mach fordított elmélete (a testek érzetkomplexumok) szánalmas idealista badarság. Csernov úr pedig Engels „boncolgatásával" megint megmutatta vorosilovi képességeit: „furcsának és naivnak" találta Engels egyszerű példáját! Filozófiának csak a tudóskodó kiagyalásokat tartja, mert a professzori eklekticizmust képtelen megkülönböztetni a következetes materialista ismeretelmélettől.

Lehetetlen, de nem is szükséges Csernov úr további elmefuttatásaival foglalkoznunk, hiszen ezek is éppilyen nagyképű születlenségek (például az az állítása, hogy a materialisták az atomot magábanvaló dolognak tekintik!). Tárgyunkra csak az tartozik, hogy Csernov úr vélekedése szerint (amely úgylátszik megzavar egyeseket) Marx különbözik Engelstől. Marx *második* Feuerbach-téziséről s a „Diesseitigkeit"* szó Plehanov-féle fordításáról van szó.

A második tézis így szól:

„Az a kérdés, vajjon tárgyi igazságnak tekintendő-e az emberi gondolkodás, nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. A gyakorlattól elszigetelt gondolkodás valóságáról vagy valótlanságáról folyó vita merőben skolasztikus kérdés"[36].

Plehanov ahelyett, hogy „a gondolkodás evilágiságát bebizonyítani" (szószerinti fordítás), ezt írja: bebizonyítani, hogy a gondolkodás „nem áll meg a jelenségeken innen". És V. Csernov úr nagy hűhót csap: „Engels és Marx ellentétét rendkívül egyszerűen kiküszöbölték", „ki-

* — evilágiság. — *Szerk.*

derül, hogy Marx, Engelshez hasonlóan, azt állította, hogy a magukbanvaló dolgok megismerhetők és hogy a gondolkodás túlvilági" (id. mű, 34. old., jegyzet).

Nehéz eset ez a Vorosilov, akinek minden mondata csak fokozza a feneketlen zűrzavart! Mert bizony tudatlanság, Viktor Csernov úr, ha nem tudja, hogy minden materialista megismerhetőknek tartja a magukbanvaló dolgokat. Tudatlanság vagy határtalan hanyagság, Viktor Csernov úr, ha átugorja a tézis *legelső* mondatát, s nem érti, hogy a gondolkodás „tárgyi igazsága" (gegenständliche Wahrheit) *nem jelent egyebet*, mint hogy a tárgyak (= a „magukbanvaló dolgok") *léteznek*, s a gondolkodás *híven* tükrözi azokat. Tudatlanság, Viktor Csernov úr, ha ön azt állítja, hogy Plehanov körülírásából (Plehanov nem fordítja, hanem körülírja Marx tézisét) az „derül ki", hogy Marx a gondolkodás *túlvilágiságát* védelmezi. Hiszen „a jelenségeken innen" csak a hume-isták és a kantisták szabnak határt az emberi gondolkodásnak. Minden materialista — beleértve a XVII. század materialistáit is, akik ellen Berkeley püspök folytatott irtóhadjáratot (lásd a bevezetést) — „nekünkvaló dolgoknak" vagy „magukbanvaló tárgyak" *másolatainak* tartja a „jelenségeket". Magától értetődik, hogy Plehanov szabad körülírása senkire sem kötelező, aki magát Marxot akarja ismerni, de mindenkire nézve kötelező, hogy Marx gondolataiban elmélyedjék, s ne Vorosilov módjára piszkálódjék.

Figyelemreméltó, hogy vannak emberek, akik szocialistáknak nevezik magukat, de nem akarnak vagy nem képesek Marx „téziseiben" elmélyedni, s ezekkel ellentétben akadnak néha polgári írók, szakfilozófusok, akik nagyobb lelkiismeretességről tesznek tanúságot. Ismerek egy ilyen írót, aki Feuerbach filozófiáját tanulmányozta, s ezzel kapcsolatban Marx „téziseivel" is foglalkozott. Ez az író Albert Lévy, aki Feuerbachról írt könyve második részének harmadik fejezetében Feuerbachnak Marxra gyakorolt hatását vizsgálja*. Nem térünk ki arra, vajjon

* *Albert Lévy.* „La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande", Paris, 1904, pp. 249—338 („Feuerbach filozófiája és hatása a német irodalomra". Párizs 1904. 249—338.

mindenütt helyesen értelmezi-e Lévy Feuerbachot, s arra sem, hogyan bírálja Marxot a szokásos polgári szempontból; csak azt idézzük, hogyan értékeli Marx híres „téziseinek“ filozófiai tartalmát. Az első tézisről A. Lévy ezt mondja: „Marx, éppúgy, mint az egész eddigi materializmus és mint Feuerbach, elismeri, hogy a dolgokról alkotott képzeteinknek rajtunk kívül létező valóságos és önálló (distinct) tárgyak felelnek meg“ ...

Az olvasó láthatja, hogy Albert Lévy egyszeriben világosan megértette a marxista materializmus, sőt nemcsak a marxista, hanem *mindennemű* materializmus, „*az egész eddigi*“ materializmus sarkalatos álláspontját, mely elismeri a rajtunk kívül létező valóságos tárgyakat, s hogy képzeteink „megfelelnek“ ezeknek a tárgyaknak. Ez az elemi igazság, mely általában az *egész* materializmus sarktétele, csak az oroszországi machisták előtt ismeretlen. Lévy így folytatja:

„... Másrészt Marx sajnálkozik azon, hogy a materializmus az idealizmusnak engedte át az aktív erők“ (vagyis az emberi gyakorlat) „jelentőségének értékelését. Marx szerint ezeket az aktív erőket ki kell ragadni az idealizmus kezéből, hogy azokat is beillesszék a materialista rendszerbe; de természetesen ezeknek az erőknek valóságos és érzéki jelleget kell kölcsönözni, aminőt az idealizmus nem adhatott nekik. Marx gondolata tehát a következő: miként képzeteinknek rajtunk kívül létező valóságos tárgyak felelnek meg, ugyanúgy fenomenális tevékenységünknek is rajtunk kívül álló valóságos tevékenység, a dolgok tevékenysége felel meg; ebben az értelemben az emberiség nem csupán az elméleti megismerés, hanem a gyakorlati tevékenység révén is részt vesz az abszolútumban, s ilymódon az egész emberi tevékenység értékében, jelentőségében annyira emelkedik, hogy egysorban haladhat az elmélettel: a forradalmi tevékenység ettől fogva metafizikai jelentőségre tesz szert ...“

A. Lévy professzor. S egy valamirevaló professzor nem állhatja meg, hogy a materialistákat ne szidja meta-

---

old. — *Szerk.)*. — Feuerbach hatása Marxra; 290—298. old. — a „tézisek“ elemzése.

fizikusoknak. Az idealista professzorok, a hume-isták és a kantisták szerint mindennemű materializmus „metafizika“, mert a materializmus a fenomén (jelenség, nekünkvaló dolog) mögött rajtunk kívül létező valóságot lát; ezért A. Lévynek voltaképpen igaza van, amikor azt mondja, hogy Marx szerint az emberiség „fenomenális cselekvésének“ a „dolgok cselekvése“ felel meg, vagyis az emberiség gyakorlata nemcsak fenomenális (a szó hume-i és kanti értelmében), hanem objektív és reális jelentőségű is. A gyakorlat ismérve, mint a maga helyén (6. §) részletesen ki fogjuk mutatni, egészen mást jelent Machnál, mint Marxnál. „Az emberiség részt vesz az abszolútumban“ — ez azt jelenti, hogy az emberi megismerés az abszolút igazságot tükrözi (lásd alább, 5. §), hogy az emberiség gyakorlata ellenőrzi képzeteinket, s megerősíti bennük azt, ami megfelel az abszolút igazságnak. A. Lévy így folytatja:

„...Marx e ponthoz érve természetesen szembetalálja magát a kritika ellenvetésével. Elismerte a magukbanvaló dolgok létezését, s azt, hogy elméletünk csak azok emberi lefordítása; Marx nem térhet ki a szokásos ellenvetés elől: mi biztosítja a fordítás hűségét? Mi bizonyítja, hogy az emberi gondolat az objektív igazságot adja? Erre az ellenvetésre válaszol Marx a második tézisben“ (291. old.).

Az olvasó tehát láthatja, A. Lévy egy pillanatra sem kételkedik abban, hogy Marx elismerte a magukbanvaló dolgok létezését.

2. A „TRANSZCENZUS“, VAGY V. BAZAROV „ELBÁNIK“ ENGELSSZEL

Az orosz machisták, akik marxisták szeretnének lenni, diplomatikusan megkerülték Engels *egyik* leghatározottabb és legfélreérthetetlenebb kijelentését, egy *másik* kijelentésével pedig egészen Csernov módjára „bántak el“. Bármilyen unalmas, bármilyen nehéz feladat is az eltorzított és kiforgatott idézetek helyreigazítása, — aki az orosz machistákról akar beszélni, nem szabadulhat meg tőle.

Íme, hogyan bánt el Bazarov Engelsszel.

Engels „A történelmi materializmus" című cikkében* az angol agnosztikusokról (hume-ista filozófusokról) a következőket mondja:

„... Agnosztikusunk elismeri, hogy minden tudásunk azokon a közléseken (Mitteilungen) alapul, amelyekhez érzékeink útján jutunk" ...

Machistáinknak figyelmébe ajánljuk tehát, hogy az agnosztikus (a hume-ista) szintén az *érzetekből* indul ki és nem ismeri el, hogy az ismereteknek bármilyen más forrása volna. Az agnosztikus színtiszta *„pozitivista"* — ezt vegyék tudomásul a „legújabb pozitivizmus" hívei.

„... Ámde — fűzi hozzá (az agnosztikus) — honnan tudjuk, hogy érzékeink hű képmásait (Abbilder) adják az általuk észlelt dolgoknak? Továbbá, tudomásunkra hozza, hogy ha ő dolgokról vagy azok tulajdonságairól beszél, akkor valójában nem magukra a dolgokra vagy tulajdonságaikra gondol, melyekről semmi bizonyosat sem tudhat, hanem csak azokra a benyomásokra, melyeket a dolgok érzékeire gyakoroltak" ...[37]

Milyen két filozófiai irány álláspontját állítja itt szembe Engels? Az egyik álláspont: az érzékek a dolgok hű képmását nyujtják, mi *magukat a dolgokat* ismerjük, a külső világ hat érzékszerveinkre. Ez a materializmus, amellyel nem ért egyet az agnosztikus. És mi az agnosztikus álláspontjának *lényege?* Az, hogy *nem megy tovább* az érzeteknél, hanem *megáll a jelenségeken innen*, s az érzeteken túl nem hajlandó semmi „bizonyosat" látni. *Magukról a dolgokról* (tudniillik a magukbanvaló dolgokról, a „magukbanvaló tárgyakról", mint azok a materialisták mondták, akikkel Berkeley vitatkozott) nem tudhatunk semmi bizonyosat — állítja félreérthetetlenül az agnosztikus. A materialista tehát abban a vitában, amely-

* „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol fordításának bevezetése, amelyet Engels maga fordított le németre, lásd „*Neue Zeit*", XI. évfolyam (1892—1893. 1. szám), 15. és köv. old. Orosz fordítása — ha nem tévedek, az egyetlen — a „Történelmi materializmus" c. gyűjteményben jelent meg, 162. és köv. old. A fenti idézetet Bazarov a „Vázlatok a marxizmus filozófiája «*köréből*»" c. gyűjtemény 64. oldalán közli.

ről Engels beszél, azt állítja, hogy a magukbanvaló dolgok léteznek és megismerhetők. Az agnosztikus viszont azt mondja, hogy *még csak gondolni sem lehet* magukbanvaló dolgokra, s kijelenti, hogy semmi bizonyosat sem tudhatunk róluk.

Kérdem, miben különbözik az agnosztikusnak Engels által ismertetett álláspontja Mach álláspontjától? Abban az „új" szavacskában talán, hogy „elem"? De hiszen egészen gyerekes dolog azt hinni, hogy az elnevezés változtathat valamit egy filozófiai állásponton, hogy az érzetek, ha „elemeknek" nevezik azokat, nem lesznek többé érzetek! Vagy talán abban az „új" gondolatban van a különbség, hogy egy és ugyanazon elemek az egyik kapcsolatban fizikait, a másikban pedig pszichikait alkotnak? De hát nem vették észre, hogy Engels agnosztikusa *szintén* „benyomásokat" mond „maguk a dolgok" helyett? Az agnosztikus tehát *lényegében* szintén megkülönböztet fizikai és pszichikai „benyomásokat"! A különbség ismét *kizárólag* az elnevezésben van. Amikor Mach azt mondja, hogy a testek érzetkomplexumok, akkor berkeleyista. Amikor Mach „kijavítja magát", mondván, hogy az „elemek" (érzetek) az egyik kapcsolatban lehetnek fizikaiak, a másikban pszichikaiak, akkor agnosztikus, hume-ista. Mach filozófiája nem halad túl e két *álláspontón*, s csak a legnaivabb ember veheti készpénznek, ha ez a zavarosfejű azt állítja, hogy valóban „túlhaladt" a materializmuson is, az idealizmuson is.

Engels fejtegetésében szándékosan nem említ neveket, mert nem a hume-izmus egyes képviselőit, hanem a hume-izmus álláspontját *a maga egészében* bírálja (a hivatásos filozófusok erősen hajlanak arra, hogy holmi aprócseprő terminológiai vagy érvelési módosításokat eredeti rendszereknek nevezzenek). Engels nem részleteket bírál, hanem a lényeget, *azt a sarkalatos kérdést* ragadja meg, amelyben *minden* hume-ista *eltér* a materializmustól, s ezért Engels bírálata egyaránt érvényes Millre is, Huxleyra is, Machra is. Akár azt mondjuk, hogy az anyag az érzetek állandó lehetősége (J. St. Mill szerint), akár azt, hogy az anyag „elemek", vagyis az érzetek többé-kevésbbé stabil komplexuma (E. Mach szerint) — mindkét esetben az

agnoszticizmus vagy hume-izmus *határán belül* maradtunk; Engels az agnoszticizmusról szóló fejtegetésében *élesen bírálja* mindkét szempontot, helyesebben mindkét fogalmazást; az agnosztikus nem megy túl az érzeteken, mert — mint mondja — *nem tudhat* semmi bizonyosat forrásukról vagy eredetijükről stb. S ha Mach nagy fontosságot tulajdonít annak, hogy az említett kérdésben eltér Milltől, ez éppen azért van, mert Machra is illik a Flohknacker szó, amellyel Engels a nyilvános rendes tanárokat jellemezte, — bizony bolhászkodnak önök, uraim, amikor apró-cseprő módosításokkal és az elnevezések váltogatásával foglalkoznak, ahelyett hogy szakítanának a sarkalatos kérdésekben elfoglalt felemás álláspontjukkal!

Hogyan cáfolja meg a materialista Engels a felhozott érveket? (A cikk elején Engels nyíltan és határozottan szembeállítja materializmusát az agnoszticizmussal.)

„. . . Ez kétségtelenül — mondja Engels — olyan felfogásmód, amelyet úgylátszik nehéz puszta érveléssel megcáfolni. De az emberek, mielőtt érvelni kezdtek, cselekedtek. «Kezdetben volt a tett» s az emberi tett már sokkal előbb megoldotta ezt a nehézséget, semmint az emberi okoskodás kitalálta azt. The proof of the pudding is in the eating (a puding próbája az, hogy megeszik). Abban a pillanatban, mikor valamely dolgot észlelt tulajdonságainak megfelelően saját céljainkra felhasználunk, csalhatatlan próbára tesszük érzéki észleleteink hűségét vagy helytelenségét. Ha az észleletek helytelenek voltak, akkor annak az ítéletünknek is helytelennek kell lennie, hogy a dolog használható és a felhasználására tett kísérletünknek kudarccal kell végződnie. De ha elérjük célunkat, ha azt látjuk, hogy a dolog megfelel a róla alkotott képzetünknek, hogy felhasználása a várt eredménnyel jár, akkor ez pozitív bizonyítéka annak, hogy e határokon belül a dologról és tulajdonságairól szerzett észleleteink megegyeznek a rajtunk kívül létező valósággal“ . . .

Ez napnál is világosabb kifejtése a materialista elméletnek, mely azt tanítja, hogy a gondolat a tárgyakat tükrözi vissza, hogy a dolgok rajtunk kívül léteznek. Észleleteink és képzeteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű kép-

másokat a hamisaktól. De hallgassuk tovább, mit mond Engels (Bazarov itt abbahagyja Engels, illetőleg Plehanov idézését, mert úgylátszik fölöslegesnek tartja, hogy magával Engelsszel tisztázza a kérdést).

„. . . Ha ellenben rájövünk arra, hogy hibáztunk, többnyire nem sok időbe telik, míg felfedezzük az okát; rájövünk, hogy a kísérletünk alapjául szolgáló észlelet vagy hiányos és felületes volt, vagy pedig más észleletek eredményeivel kapcsoltuk egybe olymódon, melyet a tényállás nem indokol" (a „Történelmi materializmus"-ban közölt orosz fordítás helytelen). „Mindaddig, amíg érzékeinket helyesen fejlesztjük és használjuk, s tevékenységünk nem lépi túl a helyesen szerzett és felhasznált észleletek szabta korlátokat, azt fogjuk tapasztalni, hogy cselekedeteink sikerei mindig bizonyítékai annak, hogy észleleteink megegyeznek (Übereinstimmung) az észlelt dolgok tárgyi (gegenständlich) természetével. Mindezideig nem ismerünk egyetlen esetet sem, mikor arra a következtetésre kellett volna jutnunk, hogy tudományosan ellenőrzött érzéki észleleteink agyunkban olyan képzeteket hoztak létre a külső világról, amelyek természetüknél fogva eltérnek a valóságtól, vagy hogy a külső világ és a róla szerzett érzéki észleleteink eredendően összeférhetetlenek."

„De most jön az újkantista agnosztikus és azt mondja . . ."[38]

Az újkantisták érveinek elemzését máskorra hagyom. Megjegyzem, aki csak valamelyest is ismeri a kérdést, sőt aki csak figyelmesen szokott olvasni, annak lehetetlen meg nem értenie, hogy Engels itt ugyanazt a materializmust fejti ki, amely ellen minden machista mindenütt és mindig hadakozik. Most pedig lássuk, milyen módszerekkel bánik el Engelsszel Bazarov.

„Engels itt — írja Bazarov a fentebbi idézettel kapcsolatban — csakugyan a kanti idealizmus ellen szól . . ."

Nem igaz. Bazarov kiforgatja a dolgot. Abban a töredékben, amelyet Bazarov idézett, s amelyet mi teljesebben közöltünk, *egy árva szó sincs sem* a kantizmusról, *sem* az idealizmusról. Ha Bazarov valóban elolvasta volna Engels egész cikkét, látnia kellett volna, hogy Engels

csak a következő bekezdésben beszél az újkantizmusról és Kant egész vonaláról, ott, ahol félbeszakítottuk az idézetet. S ha Bazarov figyelmesen elolvasta és átgondolta volna azt a töredéket, melyet ő maga idézett, feltétlenül rá kellett volna jönnie arra, hogy az agnosztikusnak Engels által megcáfolt érveiben *nyoma sincs* az idealizmusnak, sem a kantizmusnak, mert az idealizmus csak ott kezdődik, ha a filozófus azt mondja, hogy a dolgok a mi érzeteink; a kantizmus pedig ott kezdődik, ha a filozófus azt mondja: van ugyan magábanvaló dolog, de megismerhetetlen. Bazarov összetévesztette a kantizmust a hume-izmussal, s azért tévesztette össze, mert maga is félig berkeleyista, félig hume-ista, aki a machisták szektájához tartozik, s így nem érti (mint alább részletesen kimutatjuk), mi a különbség a kantizmus hume-ista és materialista cáfolata közt.

„. . . De sajnos! — folytatja Bazarov — Engels érvelése éppúgy szól a plehanovi filozófia ellen, mint a kanti filozófia ellen. A Plehanov—Ortodox iskola, mint már Bogdanov megjegyezte, végzetesen téved a tudatot illetőleg. Plehanov — éppúgy, mint valamennyi idealista — azt hiszi, hogy minden, ami érzékileg adott, vagyis ami tudatunkba jut — «szubjektív», hogy aki csak abból indul ki, ami ténylegesen adott, az szolipszista, hogy a valóságos lét csakis annak a határán túl lelhető fel, ami közvetlenül adott . . .“

Mintha csak Csernovot hallanók, aki azt bizonygatta, hogy Liebknecht igazi orosz narodnyik volt! Ön azt mondja, hogy Plehanov idealista, aki elpártolt Engelstől, — de miért nem materialista ön, aki állítólag Engels híve? Hiszen ez szánalmas szemfényvesztés, Bazarov elvtárs! Ön ezzel a machista szócskával: „*közvetlenül adott*“, elkeni az agnoszticizmus, az idealizmus és a materializmus különbségét. Értse meg, hogy a „közvetlenül adott“, a „ténylegesen adott“ nem egyéb, mint a machisták, az immanensek és egyéb filozófiai reakciósok zagyvaléka, maskara, mely arra jó, hogy az agnosztikus (Machnál pedig olykor az idealista is) materialistának tűnjék fel. A materialista szerint a külső világ az, ami „ténylegesen adott“, érzeteink pedig annak képmásai. Az idealista szerint

az érzet az, ami „ténylegesen adott“, a külső világ pedig „érzetkomplexum“. Az agnosztikus szerint szintén az érzet az, ami „közvetlenül adott“, de az agnosztikus *nem megy tovább:* nem ismeri el sem azt a materialista tételt, hogy a külső világ valóságos, sem azt az idealista tételt, hogy a világ a mi érzetünk. Ezért önnek az a kifejezése, hogy „a valóságos lét (Plehanov szerint) csak *annak* a határán túl lelhető fel, *ami közvetlenül adott*“, teljesen értelmetlen, s elkerülhetetlenül következik az ön machista álláspontjából. Ön elfoglalhat bármilyen álláspontot, még machista álláspontot is, ez jogában áll — de ahhoz nincs joga, hogy elferdítse Engelst, ha már beszél róla. Márpedig Engels szavaiból a napnál is világosabban kitűnik, hogy a materialista szerint a valóságos lét az ember „érzéki észleleteinek“, benyomásainak és képzeteinek *határán túl* van, az agnosztikus viszont azt állítja, hogy nem lehet túllépni az észleletek *határát.* Bazarov elhitte Machnak, Avenariusnak és Schuppénak, hogy a „közvetlenül“ (vagy ténylegesen) adott az észlelő *Én*-t és az észlelt környezetet a hírhedt „feloldhatatlan“ koordinációban egyesíti — és ezt a születlenséget suttyomban, hogy az olvasó ne vegye észre, a materialista Engels nyakába akarja varrni!

„. . . A fenti Engels-idézetet mintha szándékosan azért írta volna szerzője, hogy minél népszerűbb és közérthetőbb formában eloszlassa ezt az idealista tévedést . . .“

Nem hiába járt Bazarov Avenarius iskolájába! Tovább folytatja az avenariusi szemfényvesztést: az idealizmus elleni harc ürügyével (holott Engels itt egyáltalán nem beszél az idealizmusról) alattomban becsempészi az *idealista* „koordinációt“. Nem rossz, Bazarov elvtárs!

„. . . Az agnosztikus azt kérdi: honnan tudjuk, hogy szubjektív érzékeink útján helyes képzetet kapunk a dolgokról? . . “

Ön összevissza beszél, Bazarov elvtárs! Engels nem mond, de még az ellenségének, még az agnosztikusnak sem tulajdonít olyan badarságot, mint: „*szubjektív*“ érzékek. Nincsenek más érzékek, mint emberi, azaz „szubjektív“ érzékek — hiszen mi az ember, s nem valami erdei manó szempontjából vizsgáljuk a kérdést. Ön megint machizmust

akar Engels nyakába varrni: az agnosztikus, úgymond, *csakis* szubjektíveknek tekinti az érzékeket, pontosabban: az érzeteket (az agnosztikusnak *nem* ez a véleménye!), mi viszont Avenariusszal együtt feloldhatatlan kapcsolatban „koordináltuk" a tárgyat és az alanyt. Nem rossz, Bazarov elvtárs!

„...De mit neveznek önök «helyesnek»? — veti ellene Engels. — Helyes az, amit gyakorlatunk igazol; következésképpen érzéki észleleteink, amennyiben a tapasztalat igazolja azokat, nem «szubjektívek», vagyis nem önkényesek vagy illuzóriusak, hanem helyesek, valóságosak mint olyanok"...

Ön összevissza beszél, Bazarov elvtárs! Azt a kérdést, hogy léteznek-e dolgok érzeteinken, észleleteinken, képzeteinken kívül, felcserélte azzal a kérdéssel, hogy mi a kritériuma a „magukról e" dolgokról nyert képzeteink helyességének, vagy még pontosabban: ön *elfedi* az első kérdést a másodikkal. Engels pedig nyíltan és világosan megmondja: őt nemcsak az választja el az agnosztikustól, hogy az agnosztikus kételkedik a képmások hűségében, hanem még az is, hogy az agnosztikus kétségbevonja, vajjon beszélhetünk-e *magukról a dolgokról*, vajjon tudhatunk-e „bizonyosat" e dolgok létezéséről. Miért volt szüksége Bazarovnak erre a szemfényvesztésre? Azért, hogy elhomályosítsa, összegabalyítsa azt a materializmus számára (és a materialista Engels szerint) *döntő* kérdést, hogy a dolgok tudatunkon kívül léteznek és érzékszerveinkre gyakorolt hatásukkal érzeteket váltanak ki. Nem lehet materialista az, aki erre a kérdésre nem felel igennel, de lehet valaki materialista, bármi legyen is az érzékek útján nyert képmások hűségének ismérvéről vallott nézete.

És megint csak összevissza beszél Bazarov, mikor az agnosztikussal vitázó Engelsnek tulajdonítja azt az értelmetlen és tudatlan formulát, hogy érzéki észleleteinket a „*tapasztalat*" igazolja. Engels ezt a szót *itt* nem használta és nem is használhatta, mert Engels *tudta*, hogy a tapasztalatra hivatkozik az idealista Berkeley is, az agnosztikus Hume is, a materialista Diderot is.

„...Azokon a határokon belül, ahol a gyakorlatban kapcsolatba kerülünk a dolgokkal, *a dologról és tulaj-*

donságairól nyert képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal. «Egybeesnek» — ez kissé más, mint a «hieroglifák». Egybeesnek — ez azt jelenti, hogy az adott határokon belül *éppen* (Bazarov kiemelése) az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság . . .“

Minden jó, ha a vége jó! Elbántak Engelsszel: bepácolták à la Mach, megsütötték és feltálalták machista mártásban. Csak aztán meg ne ártson mélyen tisztelt szakácsainknak.

„*Éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság“!! *Éppen* ez a machizmus legnagyobb badarsága, zagyvasága és fonáksága, ebből eredt e filozófia minden egyéb ostobasága, amiért az immanensek, a megátalkodott reakciósok és a papi maszlag prédikálói homlokon csókolják Machot és Avenariust. Akárhogy csűrte-csavarta is a dolgot V. Bazarov, akárhogy ravaszkodott, akármilyen diplomatikusan igyekezett megkerülni a kényes pontokat, végül mégiscsak elszólta magát és kimutatta machista természetét! Aki ezt mondja: „*éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság“, az *visszatér* a „koordináció“ ködébe burkolt *hume-izmushoz, sőt berkeleyizmushoz.* Ez, Bazarov elvtárs, idealista hazugság vagy agnosztikus köntörfalazás, mert az érzéki képzet *nem* a rajtunk kívül létező valóság, hanem csak *képmása* ennek a valóságnak. Ön az orosz „совпадать“ (egybeesni) szó kétértelmű jelentésébe akar belekapaszkodni? El akarja hitetni a járatlan olvasóval, hogy „egybeesik“ itt annyit jelent, mint „azonos“, nem pedig azt, hogy „megfelel“? Ez azonban azt jelenti, hogy ön egy idézet kiforgatott értelmére építi fel Engelsnek Machra való hamisítását.

Vegyék elő a német eredetit, s ott a „stimmen mit“ — vagyis: megfelelnek, egybehangzanak — szavakat fogják találni; az utóbbi fordítás betűszerinti, mert Stimme annyit jelent, mint hang. A „stimmen mit“ *nem jelenthet „egybeesik“-et* olyan értelemben, hogy *„azonos“*. De még a németül nem tudó olvasó előtt is, ha némi figyelemmel olvassa Engelst, teljesen világos, okvetlenül világosnak kell lennie, hogy Engels állandóan, egész fejtegetése során az „érzéki képzet“ kifejezést a rajtunk kívül létező valóság *képmása* (Abbild) értelmében használja, hogy tehát az

„egybeesik“ szót oroszul kizárólag ebben az értelemben szabad használni: megfelel, egybehangzik stb. Olyasmit tulajdonítani Engelsnek, hogy „*éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság“, — ez olyan gyöngyszeme a machista ferdítésnek, annak a próbálkozásnak, hogy materialista ostyában adják be az agnoszticizmus és az idealizmus piluláját, hogy el kell ismernünk, Bazarov ezen a téren megdöntött minden rekordot!

Kérdem, hogyan állíthatják épelméjű emberek, akik emlékezetük birtokában vannak, hogy „éppen az érzéki képzet (mindegy, hogy milyen határokon belül) a rajtunk kívül létező valóság“? A Föld rajtunk kívül létező valóság. Nem „eshetik egybe“ (a „nem lehet azonos“ értelemben) érzéki képzetünkkel, nem lehet vele feloldhatatlan koordinációban, nem lehet olyan „elemek komplexuma“, amelyek más kapcsolatban azonosak az érzettel, mert a Föld már akkor is létezett, mikor még nem volt sem ember, sem érzékszervek, sem olyan magasabb formában szervezett anyag, mely valamelyest is észrevehető jelét mutatná az anyag ama tulajdonságának, hogy érzékel.

A lényeg az, hogy a „koordinációról“, az „introjekcióról“, az újonnan felfedezett világelemekről kiagyalt elméletek, melyeket az első fejezetben tárgyaltunk, éppen arra szolgálnak, hogy ennek az állításnak teljes idealista badarságát leplezzék velük. Bazarov akaratlanul és óvatlanul odavetett formulázása éppen azért kitűnő, mert világosan feltárja azt a hajmeresztő badarságot, amelyet máskülönben egy rakás tudálékos, áltudományos, professzori kacat alól kellene kiásni.

Dícséretet érdemel, Bazarov elvtárs! Önnek még életében szobrot emelünk: egyik oldalára rávéssük az ön mondását, másik oldalára pedig ezt: annak az orosz machistának, aki eltemette az orosz marxisták körében divatos machizmust!

Arról a két pontról, melyet Bazarov a közölt idézetben érintett, vagyis arról, hogyan fogják fel a gyakorlatot mint kritériumot az agnosztikusok (s köztük a machisták)

és hogyan a materialisták, továbbá arról, hogy mi a különbség a visszatükrözés (vagy képmás) elmélete és a szimbolumok (vagy hieroglifák) elmélete között, külön fogunk beszélni. Most még tovább idézzük Bazarovot:

„... És mi van e határokon túl? Erről egy árva szót sem mond Engels. Sehol sem árulja el, hogy végre akarja hajtani azt a «transzcenzust», hogy túl akar haladni az érzékileg adott világ határain, ami a plehanovi ismeretelmélet alapja..."

Miféle „e" határokon túl? Talán Mach és Avenarius „koordinációjának" határain túl, mely állítólag feloldhatatlanul egybeforrasztja az *Én*-t és a környezetet, az alanyt és a tárgyat? Bazarov kérdésének semmi értelme sincs. Ha emberi módon tette volna fel a kérdést, világosan láthatta volna, hogy a külső világ van az ember érzeteinek, észleleteinek, képzeteinek „határain túl". De a „transzcenzus" szócska újra és újra elárulja Bazarovot. Ez sajátosan kanti és hume-i „csodabogár", *elvi* határvonal a *jelenség* és a *magábanvaló dolog* között. A *transzcenzus* a jelenségtől, vagy ha úgy tetszik, az érzetünktől, észleletünktől stb. az észleletünkön kívül létező dologhoz való átmenetet jelenti — mondja Kant —, s ez a *transzcenzus* csak a hitnek engedhető meg, de nem a tudásnak. A transzcenzus teljesen megengedhetetlen — veti ellene Hume. És a kantisták, a hume-istákhoz hasonlóan, *transzcendentális* realistáknak, „metafizikusoknak" nevezik a materialistákat, akik jogtalanul *mennek át* (transcensus latin szó, átmenetet jelent) az egyik területről egy másik, elvileg különböző területre. A modern filozófiaprofesszorok, akik Kant és Hume reakciós vonalát követik (vegyük akár a Vorosilov-Csernov által felsorolt neveket), számtalanszor, ezer változatban ismétlik azt a vádat, hogy a materializmus „metafizika", s a „transzcenzus" eszméjét hirdeti. Bazarov a reakciós professzoroktól kölcsönözte ezt a szócskát is, a gondolatmenetet is, és tromfful játssza ki a „legújabb pozitivizmus" nevében! A dolog lényege az, hogy a „transzcenzus", vagyis a jelenség és a magábanvaló dolog közti *elvi* határvonal eszméje csak az agnosztikusok (köztük a hume-isták és a kantisták) meg az idealisták badar eszméje. Ezt már

megvilágítottuk Engels alizarin-példájával, s még meg fogjuk világítani Feuerbach és J. Dietzgen szavaival is. De előbb végezzünk azzal a kérdéssel, hogyan „bánt el" Bazarov Engelsszel.

„. . . Engels az «Anti-Dühring»-ben egyhelyütt azt mondja, hogy az érzéki világon kívüli «lét» — «offene Frage», vagyis olyan kérdés, amelynek eldöntésére, de még a felvetésére sincs semmi adatunk."

Ezt az érvet Bazarov Friedrich Adler német machista után szajkózza. S ez az utóbbi példa alighanem rosszabb még annál az „érzéki képzetnél" is, amely „éppen a rajtunk kívül létező valóság". Az „Anti-Dühring" (ötödik német kiadásának) 31. oldalán Engels ezt mondja:

„A világ egysége nem létében van, noha léte előfeltétele egységének, mert a világnak előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet. A lét különben is nyílt kérdés (offene Frage) attól a határtól kezdve, ahol látókörünk (Gesichtskreis) végetér. A világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fáradalmas fejlődése bizonyítja"[39].

Nézzük csak meg szakácsunknak ezt az újabb pástétomát: Engels olyan létről beszél, amely *túl* van azon a határon, ahol látókörünk végződik, vagyis például a Mars-lakók létéről stb. Világos, hogy az ilyen lét tényleg nyílt kérdés. Bazarov viszont, mintha csak szándékosan tenné, mellőzi a teljes idézetet, úgy adja vissza Engels szavait, hogy állítólag az *„érzéki világon kívüli lét"* a nyílt kérdés !! Ez az értelmetlenség netovábbja, s itt Engelsnek tulajdonítják azoknak a filozófia-professzoroknak a nézeteit, akiknek szavait Bazarov — szokása szerint — készpénznek veszi, s akiket J. Dietzgen joggal nevez a papi népbutítás vagy fideizmus diplomás lakájainak. Valóban, a fideizmus határozottan állítja, hogy létezik valami az „érzéki világon kívül". A materialisták, a természettudománnyal megegyezően, kereken elvetik ezt. Közbül vannak azok a professzorok, kantisták, hume-isták (s köztük a machisták) stb., akik „a materializmuson és az idealizmuson kívül találták meg az igazságot" és akik „békítgetnek", mondván: hiszen ez nyílt kérdés. Ha

Engels valaha is mondott volna ilyesmit, akkor szégyen és gyalázat volna marxistáknak nevezni magunkat.

De elég! Féloldalnyi idézet Bazarovból — s már ebben is annyi a zagyvaság, hogy kénytelenek vagyunk a mondottakkal beérni, s nem vizsgáljuk tovább a machista gondolat minden tévelygését.

3. L. FEUERBACH ÉS J. DIETZGEN A MAGÁBANVALÓ DOLOGRÓL

Még néhány Feuerbach-idézetet közlünk, hogy megmutassuk, mennyire ostoba machistáinknak az az állítása, hogy Marx és Engels materialista létükre tagadták a magukbanvaló dolgok (vagyis érzeteinken, képzeteinken stb. kívüli dolgok) létezését és megismerhető voltát, s hogy valamilyen elvi határvonalat húztak a jelenség és a magábanvaló dolog között. Machistáink minden baja onnan ered, hogy reakciós professzorok kijelentései alapján kezdtek beszélni a dialektikus materializmusról, holott nem ismerik *sem* a dialektikát, *sem* a materializmust.

„A modern filozófiai spiritualizmus — mondja L. Feuerbach —, amely idealizmusnak nevezi magát, véleménye szerint megsemmisítő vádat emel a materializmus ellen: a materializmus, úgymond, dogmatizmus, vagyis az érzéki (sinnlichen) világból mint vitathatatlan (ausgemacht) objektív igazságból indul ki, s azt magábanvaló (an sich), vagyis nélkülünk létező világnak tekinti, holott a világ csak a szellem terméke" (Sämtliche Werke, X. Band, 1866, S. 185*).

Azt hiszem, világos. A magábanvaló világ *nélkülünk* létező világ. Feuerbach materializmusa, éppúgy, mint a XVII. század materializmusa, mellyel Berkeley püspök szállt vitába, elismerte a tudatunkon kívül létező „magukbanvaló tárgyakat". Feuerbach „an sich"-je (önmagában, vagy „magábanvaló") homlokegyenest ellenkezője a kanti „an sich"-nek; gondoljanak vissza a fenti Feuerbach-idézetre, ahol Feuerbach azzal vádolja Kantot, hogy szerinte a „magábanvaló dolog" „valóság nélküli absztrak-

---

* — Összes művei. X. köt. 1866. 185. old. — *Szerk.*

ció". Feuerbach szerint a „magábanvaló dolog" „valósággal bíró absztrakció", vagyis a rajtunk kívül létező világ, amely teljesen megismerhető s elvileg semmiben sem különbözik a „jelenségtől".

Feuerbach nagyon szellemesen és szemléltetően magyarázza, mekkora ostobaság holmi „transzcenzust" feltételezni, mely a jelenségek világából a magábanvaló világba vezet, valami áthághatatlan szakadékot, melyet a papok gondoltak ki, a filozófia-professzorok pedig átvettek tőlük. Íme egyik magyarázata:

„Kétségtelen, hogy a képzelet alkotásai szintén a természet alkotásai, mert a képzelőerő, mint minden emberi erő, végeredményben (zuletzt), alapjában és eredete szerint természeti erő, de az ember mégis különbözik a naptól, a holdtól és a csillagoktól, a kövektől, az állatoktól és a növényektől, egyszóval mindazon lényektől (Wesen), melyeket együttvéve természetnek nevez, tehát az embernek a napról, holdról és csillagokról s egyéb természeti lényekről (Naturwesen) alkotott képei (Bilder), bár e képek szintén természeti alkotások, mégis *más* alkotások, mint a megfelelő természeti tárgyak" (Werke, Band VII, Stuttg., 1903, S. 516*).

Képzeteink tárgyai különböznek képzeteinktől, a magábanvaló dolog különbözik a nekünkvaló dologtól, mert ez utóbbi csupán része vagy egyik oldala az előbbinek, miként maga az ember is csak egyik részecskéje a képzeteiben tükröződő természetnek.

„... Az ízlelőideg éppúgy a természet alkotása, mint a só, ebből azonban nem következik, hogy a só íze közvetlenül, mint olyan, a só objektív tulajdonsága, — hogy a só önmagában (an und für sich) is az, mint ami akkor, ha csak az érzet tárgya, — nem következik tehát, hogy a só érzete a nyelven az érzet nélkül elgondolt só (des ohne Empfindung gedachten Salzes) tulajdonsága volna" ... S pár oldallal előbb: „A savanyúság mint íz a só egyik objektív tulajdonságának szubjektív kifejezése" (514).

Az érzet az objektíve, rajtunk kívül létező magukban-

* — *Művei.* VII. köt. Stuttgart 1903. 516. old. — *Szerk.*

való dolgok érzékszerveinkre gyakorolt hatásának az eredménye, — ez Feuerbach elmélete. Az érzet az objektív világnak, az an und für sich világnak szubjektív képmása.

„. . . Így az ember is természeti lény (Naturwesen), éppúgy, mint a nap, a csillag, a növény, az állat, a kő, de mégis különbözik a természettől, tehát a természet más az ember fejében és szívében, s megint más az ember fején és szívén kívül.“

„. . . Az ember az egyetlen tárgy, melyben — maguknak az idealistáknak a kijelentése szerint — «az alany és a tárgy azonosságának» követelménye megvalósult; mert az ember az a tárgy, melynek az én lényemmel való egyenlősége és egysége egészen kétségtelen . . . De vajjon nem a képzelet, nem a képzet tárgya-e az egyik ember a másik számára, bármily közel vannak is egymáshoz? Vajjon nem a saját értelmében, nem a maga módján (in und nach seinem Sinne) fogja-e fel mindenki a másikat? . . De ha már ember és ember között, gondolkodás és gondolkodás között ilyen nagyonis megfontolandó különbség van, amely nem hagyható figyelmen kívül, akkor mennyivel szükségesebb különbséget tennünk a nem-gondolkodó, nem-emberi, velünk nem azonos magukbanvaló lények (Wesen an sich) s ugyanezen lények között, ahogyan elképzeljük, elgondoljuk és felfogjuk őket!“ (ugyanott 518. old.).

Minden titokzatos, mesterkélt, agyafúrt különbség, melyet a jelenség és a magábanvaló dolog közt tesznek, merő filozófiai ostobaság. A valóságban minden egyes ember számtalanszor megfigyelte, hogy a „magábanvaló dolog“ egész egyszerűen és a szeme láttára jelenséggé, „nekünkvaló dologgá“ változott. Ez az átváltozás a megismerés. Az a machista „tanítás“, hogy mivel *csak* érzéteket ismerünk, tehát semmit sem tudhatunk arról, vajjon *létezik-e* valami az érzetek határán túl, — csak az idealista és agnosztikus filozófia ócska szofizmája, új mártásban feltálalva.

Joseph Dietzgen dialektikus materialista. Alább ki fogjuk mutatni, hogy kifejezésmódja gyakran pontatlan, hogy gyakran belezavarodik a mondanivalójába, amibe aztán különféle oktalan emberek (köztük Eugen Dietzgen)

és persze a mi machistáink is belekapaszkodtak. Arra azonban, hogy kihámozzák filozófiája alapvonalát, hogy világosan elválasszák a materializmust az idegen elemektől, sajnálták a fáradságot vagy képtelenek voltak rá.

„Ha «magábanvaló dolognak» tekintjük a világot — írja Dietzgen „Az emberi agymunka lényege“ című művében (1903-as német kiad., 65. old.) — akkor könnyen megérthetjük, hogy a «*magábanvaló* világ» és a világ úgy, ahogyan előttünk *megjelenik*, a világ jelenségei, nem különböznek jobban egymástól, mint az egész a résztől.“ „Az a különbség, mely a jelenség és aközött van, ami megjelenik, nem nagyobb, sem nem kisebb, mint egy tízmérföldes útdarab és az egész út különbsége“ (71—72). Itt nincs és nem is lehet semmiféle elvi különbség, semmiféle „transzcenzus“, semmiféle „eredendő diszharmónia“. De különbség természetesen van, van átmenet az érzéki észleletek *határán túl* a rajtunk kívüli dolgok *létezéséhez*.

„Azt látjuk (erfahren, tapasztaljuk) — mondja Dietzgen «Egy szocialista kirándulásai az ismeretelmélet területére» című művében („Kleinere philosoph. Schriften“*, 1903-as német kiad., 199. old.), hogy minden tapasztalat része annak, ami — Kanttal szólva — túl van minden tapasztalat határán.“ „A lényegének tudatában levő megismerés számára minden részecske, legyen az a pornak vagy kőnek vagy fának a részecskéje, *kiismerhetetlen* (Unauskenntliches), vagyis minden részecske kimeríthetetlen anyaga az emberi megismerőképességnek, következésképpen olyasvalami, ami túlmegy a tapasztalat határán“ (199).

Látjuk tehát: Dietzgen, *mikor Kanttal szól*, vagyis amikor — kizárólag a közérthetőség, a szembeállítás céljából — Kant *hibás* és zavaros terminológiáját használja, elismeri, hogy túlmegyünk „a tapasztalat határán“. Ez jó példa arra, hogy mibe kapaszkodnak bele a machisták, mikor a materializmus álláspontjáról áttérnek az agnoszticizmus álláspontjára: mi, mondják, nem akarunk túlhaladni „a tapasztalat határán“, számunkra „*éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság“.

---

* — „Kisebb filozófiai írások“. — *Szerk.*

„A beteges misztika — mondja Dietzgen éppen az effajta filozófia ellen szólva — az abszolút igazságot tudományellenesen elválasztja a viszonylagostól. A megjelenő dologból és a «magábanvaló dologból», vagyis a jelenségből és az igazságból két kategóriát csinál, amelyek toto coelo (teljesen, az egész vonalon, elvileg) különböznek egymástól és nem foglaltatnak benne «megszűnten megtartva» semilyen közös kategóriában“ (200. old.).

Most megítélhetjük Bogdanovnak, az orosz machistának a szakismeretét és éleslátását, aki nem akarja elismerni magáról, hogy machista, és azt akarja, hogy a filozófia terén marxistának tartsák.

„A «pánpszichizmus» és a «pánmaterializmus» között („Empiriomonizmus“, II. könyv, 2. kiad., 1907. 40—41. old.) arany középutat foglaltak el azok a kritikusabb árnyalatú materialisták, akik nem ismerték el ugyan, hogy a «magábanvaló dolog» feltétlenül megismerhetetlen, de azt tartják, hogy a «magábanvaló dolog» *elvileg* (Bogdanov kiemelése) különbözik a «jelenségtől», s ezért mindig csak «homályosan ismerhető fel» a jelenségben, tartalmát tekintve pedig“ (vagyis nyilván az „elemeket“ tekintve, amelyek nem olyanok, mint a tapasztalat elemei) „tapasztalaton kívüli, de mégis annak a határain belül van, amit tapasztalati formáknak neveznek, vagyis az idő, a tér és az okság határain belül. Körülbelül ez a nézete a XVIII. század francia materialistáinak, az újabb filozófusok közül pedig Engelsnek és orosz követőjének, Beltovnak“[40].

Ez az első betűtől az utolsóig zagyvaság. 1) A *XVII. század* materialistái, akikkel Berkeley vitázik, feltétlenül megismerhetőknek tekintik a „magukbanvaló tárgyakat“, mert képzeteink, eszméink csak másolatai vagy tükröződései ezeknek az „elmén kívül“ létező tárgyaknak (lásd a „Bevezetés“-t). 2) *Feuerbach* és nyomában J. Dietzgen félreérthetetlenül állást foglal a magábanvaló dolog és a jelenség „elvi“ különbsége ellen, Engels pedig, rövid példával szemléltetve, hogyan változnak át a „magukbanvaló dolgok“ „nekünkvaló dolgokká“, megdönti az említett nézetet. 3) Végül az az állítás, hogy a materialisták a magukbanvaló dolgokat „a jelenségekben mindig csak

homályosan megismerhetőknek" tartják, egyszerűen ostobaság, mint Engelsnek az agnosztikust megcáfoló fejtegetéseiből láttuk; Bogdanov azért ferdíti el a materializmust, mert nem érti az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyát (amiről később lesz szó). Ami a „tapasztalaton kívüli" magábanvaló dolgot és a „tapasztalat elemeit" illeti, itt már megint az a machista zagyvalék kezdődik, melyről az imént már épp eleget beszéltünk.

Reakciós professzorok után hihetetlen sületlenségeket szajkóznak a materialistákról, 1907-ben megtagadják Engelst, 1908-ban kísérletet tesznek arra, hogy „elbánjanak" Engelsszel, akit agnosztikusnak akarnak feltüntetni — így fest az oroszországi machisták „legújabb pozitivizmusának" filozófiája!

4. VAN-E OBJEKTÍV IGAZSÁG?

Bogdanov kijelenti: „véleményem szerint a marxizmus tagadja mindenféle igazság feltétlen objektivitását, tagad mindennemű örök igazságot" („Empiriomonizmus", III. könyv, IV—V. old.). Mit jelent az, hogy *feltétlen* objektivitás? Az „örök időkre szóló igazság" nem egyéb, mint „a szó abszolút értelmében vett objektív igazság" — mondja ugyanott Bogdanov, aki „az objektív igazságot csak bizonyos korszakon belül" hajlandó elismerni.

Itt nyilván két kérdést téveszt össze: 1) Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzeteknek olyan tartalma, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől? 2) Ha igen, akkor kifejezhetik-e azt az objektív igazságot kifejező emberi képzetek egyszerre, teljes egészében, feltétlenül, abszolút módon, vagy pedig csak megközelítően, viszonylagosan? Ez a második kérdés az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának a kérdése.

A második kérdésre Bogdanov világosan, egyenesen és határozottan felel: teljesen megengedhetetlennek tartja az abszolút igazság elismerését és *eklekticizmussal* vádolja Engelst, mert elismeri az abszolút igazságot. A. Bogdanov tehát felfedezte, hogy Engels eklektikus, — de erről

később külön fogunk beszélni. Most maradjunk meg az első kérdésnél, amelyet Bogdanov — anélkül, hogy nyíltan megmondaná — szintén tagadólag dönt el, mert tagadható ugyan a viszonylagosság eleme bizonyos emberi képzetekben anélkül, hogy tagadnók az objektív igazságot, de lehetetlen tagadni az abszolút igazságot anélkül, hogy ne tagadnók az objektív igazság létezését.

„...A beltovi értelemben vett objektív igazságnak — írja Bogdanov valamivel tovább, a IX. oldalon — nincs kritériuma, az igazság ideológiai forma: az emberi tapasztalat szervező formája“...

Semmi keresnivalója itt a „beltovi értelemnek“, mert itt egyáltalában nem Beltovról, hanem a filozófia egyik alapkérdéséről van szó, és nincs keresnivalója az igazság *kritériumának* sem, amiről külön kell beszélnünk, s amit nem szabad összetévesztenünk azzal a kérdéssel, hogy vajjon *van-e* objektív igazság? Az utóbbi kérdésre Bogdanov félreérthetetlenül tagadóan válaszol: ha az igazság *csupán* ideológiai forma, akkor nem létezhet a szubjektumtól, az emberiségtől független igazság, mert sem mi, sem Bogdanov nem ismerünk más ideológiát, mint emberi ideológiát. Bogdanov tagadó válasza még világosabban kitűnik mondatának második feléből: ha az igazság az emberi tapasztalat formája, akkor nem létezhet az emberiségtől független igazság, nem létezhet objektív igazság.

Az, hogy Bogdanov tagadja az objektív igazságot, agnoszticizmus és szubjektivizmus. Az, hogy ez képtelenség, már az imént említett természettudományos igazság példájából is látható. A természettudomány nem tűr kétséget aziránt, hogy a Föld az emberiség előtt létezett, s hogy ennek az állítása igazság. Ez teljesen összeegyeztethető a materialista ismeretelmélettel: a visszatükrözőktől független visszatükrözött (a tudattól független külső világ) létezése a materializmus alaptétele. A természettudománynak az az állítása, hogy a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság. A természettudománynak ez az állítása összeegyeztethetetlen a machisták filozófiájával s az igazságról szóló tanításukkal, — mert ha az igazság az emberi tapasztalat szervező formája, akkor nem

lehet igaz az az állítás, hogy a Föld minden emberi tapasztalaton *kívül* létezik.

De ez még nem minden. Ha az igazság csak az emberi tapasztalat szervező formája, akkor — mondjuk — a katolicizmus tanítása is igazság. Mert egészen kétségtelen, hogy a katolicizmus „az emberi tapasztalat szervező formája“. Bogdanov maga is érezte elméletének ezt a szembeszökő fonákságát, és rendkívül érdekes, hogyan próbált kimászni abból a mocsárból, amelybe belesülylyedt.

„Az objektivitás alapjának — olvassuk az „Empiriomonizmus“ első könyvében — a kollektív tapasztalat szférájában kell lennie. Objektíveknek nevezzük azokat a tapasztalati adatokat, amelyek egyformán létfontosságúak számunkra és más emberek számára, azokat az adatokat, amelyekre ellentmondás nélkül építjük tevékenységünket, s amelyeket meggyőződésünk szerint másoknak is alapul kell venniök, ha nem akarnak ellentmondásba keveredni. A fizikai világ objektív jellege azt jelenti, hogy a világ nem személyesen számomra, hanem mindenki számára létezik“ (nem igaz! a világ „mindenkitől“ *függetlenül* létezik), „és meggyőződésem szerint ugyanolyan határozott jelentősége van mindenki számára, mint számomra. A fizikai sor objektivitása nem egyéb, mint e sor *általános jelentősége*“ (25. old., Bogdanov kiemelése). „A tapasztalatunk során elénk kerülő fizikai testek objektivitását végeredményben különböző emberek kijelentéseinek kölcsönös ellenőrzése és összeegyeztetése alapján állapítjuk meg. Általában, a fizikai világ nem egyéb, mint társadalmilag összeegyeztetett, társadalmilag összhangba hozott, szóval *társadalmilag szervezett tapasztalat*“ (36. old., Bogdanov kiemelése).

Nem fogjuk megismételni, hogy ez teljesen helytelen, idealista meghatározás, hogy a fizikai világ az emberiségtől és az emberi tapasztalattól függetlenül létezik, hogy a fizikai világ már akkor is létezett, amikor még semmiféle „társadalmiság“ és semmiféle „szervezett“ emberi tapasztalat nem létezhetett stb. Most más oldalról fogjuk leleplezni a machista filozófiát: a machisták úgy határozzák meg az objektivitást, hogy ez a meghatározás ráillik a vallás tanítására is, amely kétségtelenül „általános

jelentőségű“ stb. De hallgassuk tovább Bogdanovot: „Ismét emlékeztetjük az olvasót arra, hogy az «objektív» tapasztalat egyáltalában nem azonos a «társadalmi» tapasztalattal... A társadalmi tapasztalat korántsincs társadalmilag teljesen megszervezve, s mindig különféle ellentmondásokat foglal magában, úgyhogy egyes részei nincsenek összhangban más részeivel; erdei manók és hazajáró lelkek létezhetnek ugyan bizonyos nép vagy a nép bizonyos csoportja, például a parasztság társadalmi tapasztalatának szférájában, de azért még nem kell azokat a társadalmilag szervezett vagy objektív tapasztalathoz sorolni, mert nincsenek összhangban a többi kollektív tapasztalattal s nem illeszkednek bele ennek szervező formáiba, például az oksági láncolatba“ (45).

Természetesen igen kellemes olyasmit hallani, hogy Bogdanov az erdei manókról, a hazajáró lelkekről stb. szerzett társadalmi tapasztalatot „nem sorolja“ az objektív tapasztalathoz. De ez a jószándékú apró helyesbítés, mely a fideizmus tagadásának szelleméből fakadt, egyáltalában nem változtat Bogdanov egész álláspontjának legnagyobb hibáján. Az objektivitás és a fizikai világ Bogdanov-féle meghatározása feltétlenül helytelen, mert a vallás tanítása „általánosabb jelentőségű“, mint a tudomány tanítása, hiszen az emberiség nagyobb része mindmáig az előbbihez ragaszkodik. A katolicizmust évszázados fejlődése „társadalmilag szervezetté tette, összhangba hozta, összeegyeztette“; minden kétséget kizáróan „*beleilleszkedik*“ az „oksági láncolatba“ is, mert a vallások nem ok nélkül keletkeztek, a mai viszonyok között egyáltalán nem véletlenül élnek a néptömegekben, s egészen „törvényszerű“, hogy a filozófia-professzorok igyekeznek alkalmazkodni hozzájuk. Ha ez a kétségtelenül általános jelentőségű és kétségkívül magas fokon szervezett társadalmi-vallási tapasztalat „nincs összhangban“ a tudomány „tapasztalatával“, akkor a kettő közt elvi, lényegbevágó különbség van, melyet Bogdanov elkent, mikor elvetette az objektív igazságot. És bárhogyan igyekezett is Bogdanov „helyreigazítani magát“, mondván, hogy a fideizmus vagy a papi tanítás nincs összhangban a tudománnyal, mégis kétségtelen tény, hogy Bogdanov a fide-

izmussal teljes „összhangban“ tagadja az objektív igazságot. A modern fideizmus egyáltalán nem veti el a tudományt, csak a tudomány „túlzott igényeit“, csak az objektív igazságra tartott igényét utasítja vissza. Ha van objektív igazság (ahogy a materialisták gondolják), ha csakis a természettudomány tudja feltárni előttünk az objektív igazságot, mikor az emberi „tapasztalatban“ visszatükrözi a külső világot, akkor feltétlenül elvetettünk mindennemű fideizmust. Ha azonban nincs objektív igazság, ha az igazság (beleértve a tudományos igazságot is) csak az emberi tapasztalat szervező formája, akkor ezzel elismerjük a papi tanítás sarkalatos kiinduló tételét, kaput nyitunk neki, útját egyengetjük a vallási tapasztalat „szervező formáinak“.

Kérdjük, vajjon egyedül Bogdanov tagadja az objektív igazságot, aki nem hajlandó elismerni, hogy machista, vagy pedig az objektív igazság tagadása Mach és Avenarius tanításának alapelveiből következik? Erre a kérdésre csakis az utóbbi értelemben felelhetünk. Ha csak érzet van a világon (Avenarius, 1876), ha a testek érzetkomplexumok (Mach „Az érzetek elemzésé“-ben), akkor világos, hogy ez filozófiai szubjektivizmus, mely elkerülhetetlenül az objektív igazság tagadására vezet. És ha az érzeteket „elemeknek“ nevezik, melyek az egyik kapcsolatban a fizikait, a másik kapcsolatban a pszichikait adják, akkor ezzel, mint láttuk, csak összekuszálják, de nem vetik el az empiriokriticizmus sarkalatos kiindulópontját. Avenarius és Mach az érzeteket tekinti tudásunk forrásának. Ők tehát az empirizmus (minden tudás a tapasztalatból), illetőleg a szenzualizmus (minden tudás az érzetből) álláspontjára helyezkednek. Ez az álláspont azonban, bármilyen „új“ szóköntösbe („elemek“) burkolják is, csak a fő filozófiai irányok, az idealizmus és a materializmus megkülönböztetésére vezet, de nem küszöböli ki különbségüket. A szolipszista, vagyis a szubjektív idealista és a materialista egyaránt vallhatja, hogy tudásunk az érzetekből ered. Berkeley is, Diderot is Locke-ból indult ki. Az ismeretelméletnek kétségtelenül az az első kiinduló tétele, hogy ismereteink egyetlen forrása az érzet. Mach, miután elismerte az első kiinduló tételt, összekuszálja a

második fontos kiinduló tételt, vagyis azt, hogy az ember érzeteiben feltáruló objektív valóság az emberi érzetek forrása. Az érzetekből kiindulva lehet a szubjektivizmus vonalán haladni, mely a szolipszizmushoz vezet („a testek érzetkomplexumok vagy érzetkombinációk"), és lehet az objektivizmus vonalán haladni, mely a materializmushoz vezet (az érzetek: a testek, a külső világ képmásai). Az első álláspont, vagyis az agnoszticizmus, vagy kissé messzebb menve: a szubjektív idealizmus azt tartja, hogy nem lehetséges objektív igazság. A második álláspont, vagyis a materializmus azt tartja, hogy lényegbevágó az objektív igazság elismerése. Ezt a régi filozófiai kérdést, a két tendencia, vagy helyesebben: az empirizmus és a szenzualizmus kiinduló tételéből folyó két lehetséges következtetés kérdését Mach nem oldotta meg, nem küszöbölte ki, nem haladta túl, hanem az „elem" stb. szóval szemfényvesztő módon *összekuszálta*. Bogdanov azzal, hogy tagadja az objektív igazságot, nem tér el a machizmustól, mert tagadása az egész machizmus elkerülhetetlen következménye.

Engels a „Ludwig Feuerbach"-ban olyan filozófusoknak nevezi Hume-ot és Kantot, „akik kétségbevonják a világ megismerésének vagy legalábbis kimerítő megismerésének a lehetőségét". Engels tehát azt helyezi előtérbe, ami közös Hume-ban és Kantban, nempedig azt, ami elválasztja őket. Azonkívül Engels utal arra is, hogy „e nézet (a hume-i és a kanti nézet) megcáfolására már Hegel megadta a döntő érveket" (negyedik német kiad., 15—16. old.)[41]. Ezzel kapcsolatban, azt hiszem, nem érdektelen megemlíteni, hogy Hegel „az empirizmus következetes rendszerének" nevezi a *materializmust*, s ezt írja: „Az empirizmus szerint általában a külső (das Äusserliche) az igaz, s ha azután megengedi egy érzékfeletti létezését, tagadja a megismerhetőségét (soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht stattfinden können), s ezért azt vallja, hogy egyesegyedül ahhoz kell tartanunk magunkat, ami az észlelet körébe tartozik (das der Wahrnehmung Angehörige). Ennek az alapelvnek az érvényesítése (Durchführung) eredményezte azt, amit később *materializmusnak* neveztek. Ez a materializmus az anyagot

mint olyant tartja az igazi objektívnek" (das wahrhaft Objektive)*.

Minden tudás a tapasztalatból, az érzetekből, az észleletekből származik. Ez igaz. De kérdjük, vajjon „az észlelet körébe tartozik-e", vagyis forrása-e az észleletnek *az objektív valóság?* Ha igennel válaszolsz, materialista vagy. Ha nemet mondsz, következetlen vagy, és elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál, az agnoszticizmusnál fogsz kikötni, akár tagadod a magábanvaló dolog megismerhetőségét, az idő, a tér, az okság objektivitását (mint Kant), akár azt vallod (mint Hume), hogy még csak gondolni sem szabad a magábanvaló dologra. Ebben az esetben empirizmusodnak, tapasztalati filozófiádnak következetlensége abban nyilvánul meg, hogy tagadod a tapasztalatban levő objektív tartalmat, a tapasztalati megismerésben rejlő objektív igazságot.

Kant és Hume álláspontjának hívei (az utóbbiak közt Mach és Avenarius is, amennyiben nem tiszta berkeleyisták) „metafizikusoknak" neveznek minket, materialistákat, mert elismerjük a tapasztalatban adott objektív valóságot, mert elismerjük, hogy érzeteinknek objektív, az embertől független forrása van. Mi, materialisták, Engels nyomán, *agnosztikusoknak* nevezzük a kantistákat és a hume-istákat, mert tagadják az objektív valóságot mint érzeteink forrását. Agnosztikus — görög szó: *a* görögül *nem*-et, *gnosis tudás*-t jelent. Az agnosztikus azt mondja: *nem tudom*, van-e objektív valóság, melyet érzeteink visszatükröznek, lemásolnak, s kijelentem, hogy ezt nem is lehet tudni (lásd fentebb, ahol Engels az agnosztikus álláspontját ismerteti). Ezért tagadja az agnosztikus az objektív igazságot, ezért viseltetik türelemmel, nyárspolgári, filiszteri, gyáva türelemmel az erdei manókról, hazajáró lelkekről, katolikus szentekről és más effélékről szóló tanok iránt. Mach és Avenarius nagyképűen „új" terminológiával, állítólag „új" szemponttal lépett a porondra, valójában pedig összevissza beszélve, tévelyegve

* *Hegel.* „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", Werke, VI. Band (1843), S. 83. V. ö. S. 122 („A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai". Művei. VI. köt. (1843). 83. old. V. ö. 122. old. — *Szerk.).*

csak az agnosztikus feleletét szajkózzák: egyrészt a testek érzetkomplexumok (tiszta szubjektivizmus, tiszta berkeleyizmus); másrészt ha az érzeteket elemeknek kereszteljük át, akkor létezésük érzékszerveinktől függetlenül is elgondolható!

A machisták szívesen szavalnak arról, hogy ők olyan filozófusok, akik teljesen megbíznak abban, amit érzékszerveink tanúsítanak, hogy ők a világot tényleg olyannak tartják, mint amilyennek látszik, hangokban, színekben gazdagnak stb., míg a materialisták szerint — úgymond — a világ halott, nincsenek benne sem hangok, sem színek, a magábanvaló világ különbözik attól, aminek látszik stb. Ilyesmiket szaval vég nélkül például J. Petzoldt „Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába“ és „A világ problémája pozitivista szempontból“ (1906) című munkáiban. Petzoldt után ezt szajkózza Viktor Csernov úr, aki el van ragadtatva az „új“ eszmétől. Valójában pedig a machisták szubjektivisták és agnosztikusok, mert *nem eléggé* bíznak abban, amit érzékszerveink tanúsítanak, mert következetlen szenzualisták. Nem ismerik el az embertől független, objektív valóságot mint érzeteink forrását. Az érzeteket nem tekintik az objektív valóság hű fényképeinek, tehát nyílt ellentmondásba kerülnek a természettudománnyal és kaput nyitnak a fideizmusnak. Ezzel szemben a materialista azt tartja, hogy a világ gazdagabb, elevenebb, változatosabb, mint amilyennek látszik, mert a fejlődő tudomány minden egyes lépése a világ újabb oldalait tárja fel előttünk. A materialista azt tartja, hogy érzeteink az egyetlen és végső objektív valóság képmásai, — a végső objektív valóságé, nem abban az értelemben, hogy már végleg megismertük, hanem abban, hogy kívüle nincs és nem is lehet más valóság. Ez az álláspont visszavonhatatlanul becsapja az ajtót mindennemű fideizmus és minden olyan professzori skolasztika előtt, mely nem az objektív valóságot tekinti érzeteink forrásának, s ezért keservesen kiizzadt szótákolmányok segítségével „vezeti le“ az objektív mint általános jelentőségű, társadalmilag szervezett stb. stb. fogalmát, s képtelen, sőt olykor nem is akarja az objektív igazságot elválasztani az erdei manókról és hazajáró lelkekről szóló tanítástól.

A machisták megvető vállvonogatással beszélnek a „dogmatikusok“ — a materialisták — „elavult“ nézeteiről, akik még mindig ragaszkodnak az *anyag* fogalmához, holott a „legújabb tudomány“ és a „legújabb pozitivizmus“ — mint mondják — megcáfolta azt. Az anyag szerkezetére vonatkozó új fizikai elméletekről külön fogunk beszélni. De teljesen megengedhetetlen, hogy — mint a machisták — összetévesszük az anyag ilyen vagy olyan szerkezetének tanát egy ismeretelméleti kategóriával, hogy összetévesszük az új anyagfajták (például az elektronok) új tulajdonságainak kérdését az ismeretelmélet régi kérdésével, tudásunk forrásainak, az objektív igazság létezésének stb. kérdésével. Azt mondják, Mach „felfedezte a világelemeket“: a vöröset, a zöldet, a keményet, a lágyat, a hangosat, a hosszút stb. Kérdjük: vajjon nem az objektív valóság tárul fel az ember előtt, mikor vöröset lát, keményet tapint stb.? Mach összezavarja ezt a régi, réges-régi filozófiai kérdést. Ha nemmel felelünk rá, akkor Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál, megérdemelten az immanenseknél, azaz a filozófiai Menysikovoknál kötünk ki. Ha pedig igennel felelünk rá, akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív igazságot; s ezt a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az *anyag*. Az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál. Ezért *gyerekes gügyögés*, a felkapott *reakciós* filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom „elavulhat“. Vajjon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca? Platón és Démokritosz filozófiai tendenciájának vagy vonalának harca? A vallás és a tudomány harca? Az objektív igazság tagadásának és elismerésének harca? Az érzékfeletti tudás híveinek és ellenfeleinek harca?

Az a kérdés, hogy elfogadjuk-e vagy vessük el az anyag fogalmát, azonos azzal a kérdéssel, hogy megbízik-e az ember érzékszerveinek tanúságtételében, azonos megismerésünk forrásának a kérdésével, azzal a kérdéssel, me-

lyet már a filozófia kezdetén felvetettek és azóta is vitatnak, azzal a kérdéssel, melyet a professzor-bohócok százféleképp álcázhatnak, de amely el nem avulhat, mint ahogy nem avulhat el az a kérdés sem, hogy vajjon az emberi megismerés forrása-e a látás és a tapintás, a hallás és a szaglás. Ha érzeteinket a külső világ képmásainak tekintjük, ha elismerjük az objektív igazságot, ha a materialista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedünk, — ez egy és ugyanaz. Ennek illusztrálása céljából — hogy az olvasó láthassa, mennyire elemi ez a kérdés — idézünk még Feuerbachból és két filozófiai kézikönyvből.

„Micsoda ízetlenség — írta L. Feuerbach — tagadni, hogy az érzet evangélium, egy objektív üdvözítő hirdetése (Verkündung)“*. Ez, mint látjuk, igen furcsa, szörnyű terminológia, de egészen világos filozófiai álláspont: az érzet feltárja az ember előtt az objektív igazságot. „Érzetem szubjektív, de alapja vagy oka (Grund) objektív“ (195. old.). Vessük ezt össze azzal a fentebb közölt idézettel, ahol Feuerbach azt mondja, hogy a materializmus az érzéki világból mint végső (ausgemacht) objektív igazságból indul ki.

A szenzualizmus — olvassuk Franck „Filozófiai szótár“-ában** — az a tanítás, mely eszméinket „az érzéki tapasztalatból vezeti le s a megismerést az érzetre vezeti vissza“. A szenzualizmus lehet szubjektív (a szkepticizmus és a berkeleyizmus), erkölcsi (az epikureizmus) és objektív. „Az objektív szenzualizmus materializmus, mert a materialisták szerint egyesegyedül az anyag vagy a testek hathatnak érzékeinkre“ (atteindre nos sens).

„A szenzualizmus — mondja Schwegler „A filozófia történeté“-ben — azt állította, hogy az igazság vagy a léttel bíró csakis az érzékek segítségével ismerhető meg, s csak objektív formában kellett megfogalmazni ezt a tételt“ (a XVIII. századvégi francia filozófiáról van szó), „hogy megkapjuk a materializmus tételét: csakis az érzéki létezik; nincs más lét, mint anyagi lét“***.

---

* *Feuerbach.* Sämtliche Werke, X. Band, 1866, SS. 194—195.

** „Dictionnaire des sciences philosophiques“, Paris, 1875 („A filozófiai tudományok szótára“. Párizs 1875. — *Szerk.)*.

*** *Dr. Albert Schwegler.* „Geschichte der Philosophie im Um-

Ezeket az elemi igazságokat, melyek már a tankönyvekbe is bekerültek, machistáink bizony elfeledték.

5. AZ ABSZOLÚT ÉS A VISZONYLAGOS IGAZSÁG, VAGY ENGELS EKLEKTICIZMUSA, MELYET A. BOGDANOV FEDEZETT FEL

Bogdanov felfedezését 1906-ban, az „Empiriomonizmus" III. könyvének előszavában tette. „Engels az «Anti-Dühring»-ben — írja Bogdanov — *majdnem* ugyanolyan értelemben nyilatkozik, mint ahogy én jellemeztem az igazság viszonylagosságát" (V. old.) — vagyis tagad mindenféle örök igazságot, „tagadja mindennemű igazság feltétlen objektivitását". „De Engels határozatlan, s nincs igaza, amikor minden iróniája ellenére is elismer holmi szegényes «örök igazságokat»" (VIII. old.). „Csak következetlenségből származhatnak olyan eklektikus fenntartások, aminőket Engelsnél találunk..." (IX. old.). Lássunk egy példát arra, hogyan cáfolja meg Bogdanov Engels eklekticizmusát. „Napoleon 1821 május 5-én halt meg" — mondja Engels az „Anti-Dühring"-ben (az „örök igazságokról" szóló fejezetben), azt magyarázva Dühringnek, hogy milyen közhelyekre kell szorítkoznia, milyen „banalitásokkal" (Plattheiten) kell beérnie annak, aki a történelem-tudományokban örök igazságok felfedezésére tart igényt. Bogdanov itt a következő ellenvetést teszi Engelsszel szemben: „Miféle «igazság» ez? És mi «örök» van benne? Elszigetelt viszony megállapítása, melynek alkalmasint már a mi nemzedékünk számára sincs semmi reális jelentősége, nem lehet semmiféle tevékenység kiindulópontja és sehová se vezet" (IX. old.). És a VIII. oldalon: „Vajjon lehet-e a «Plattheiten»-t «Wahrheiten»-nek nevezni? Vajjon igazságok-e a «banalitások»? Az igazság a tapasztalat eleven szervező formája, tevékenységünk során elvezet bennünket valahová, támpontot ad az élet küzdelmeiben."

Ebből a két idézetből elég világosan látható, hogy

---

riss", 15-te Aufl., S. 194 („A filozófia történetének vázlata". 15. kiad. 194. old. — *Szerk.*).

Bogdanov nem cáfolja meg Engelst, hanem csak *szaval*. Ha nem állíthatod, hogy ez a tétel: „Napoleon 1821 május 5-én halt meg“, hibás vagy pontatlan, akkor igaznak ismered el. Ha nem állítod, hogy ez a tétel a jövőben megcáfolható, akkor elismered, hogy örök igazság. Ha ellenvetésnek lehetne nevezni az olyan frázisokat, mint az, hogy az igazság „a tapasztalat eleven szervező formája“, akkor a filozófia csak *üres szóhalmaz* volna. Olyan volt-e a Föld története, mint ahogy a geológia tanítja, vagy pedig hét nap alatt teremtették? Megengedhető-e, hogy a valahová „elvezető“, „eleven“ (mit jelent ez?) stb. igazságról odavetett frázisokkal térjen ki valaki e kérdés elől? Hát a Föld történetének és az emberiség történetének ismerete „nem reális jelentőségű“? Hiszen ez üres, fellengzős, badar beszéd, amellyel Bogdanov csak *visszavonulását* leplezi. Mert bizony visszavonulás az, mikor Bogdanov arra vállalkozott, hogy bebizonyítsa: Engels eklektikus, mert elismer örök igazságokat, — ugyanakkor azonban nagy hűhóval és üresen kongó szavakkal kitér e kérdés elől s nem cáfolja meg azt, hogy Napoleon tényleg 1821 május 5-én halt meg, sem pedig azt, hogy esztelenség, ha ezt az *igazságot* a jövőben megcáfolhatónak tartják.

Engels példája igen egyszerű, s bárki könnyen kigondolhat tucatnyi hasonló példát arra, hogy vannak örök, abszolút *igazságok*, melyekben csak az őrültek kételkedhetnek (mint Engels mondja, mikor egy másik, ugyanilyen példát említ, azt, hogy „Párizs Franciaországban van“). Miért beszél itt Engels „banalitásokról“? Azért, mert megcáfolja és kigúnyolja a dogmatikus, metafizikus materialista Dühringet, aki a dialektikát nem tudta az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának kérdésére alkalmazni. Materialista az, aki elismeri az objektív igazságot, amelyet érzékszerveink tárnak fel előttünk. Aki elismeri az objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független igazságot, az így vagy úgy elismeri az abszolút igazságot. Éppen ez az „így vagy úgy“ választja el a metafizikus materialista Dühringet a dialektikus materialista Engelstől. Dühring a tudomány, különösen a történettudomány legbonyolultabb kérdéseiben összevissza dobálózott ilyen szavakkal: végső, végleges, örök igazság.

Engels kigúnyolta Dühringet: természetesen vannak örök igazságok — felelte —, de oktalanság nagy szavakat (gewaltige Worte) használni, mikor egyszerű dolgokról van szó. Ahhoz, hogy továbbfejlesszük a materializmust, fel kell hagynunk az „örök igazság" szóval űzött ízetlen játékkal, értenünk kell ahhoz, hogy dialektikusan vessük fel és oldjuk meg az abszolút és a relatív igazság viszonyának kérdését. Éppen ekörül folyt harminc évvel ezelőtt Dühring és Engels harca. Bogdanov viszont, aki nagybölcsen *„észre sem vette"*, hogy Engels *ugyanabban a fejezetben* megmagyarázza az abszolút és a relatív igazság viszonyát, Bogdanov, aki nagybölcsen „eklekticizmussal" vádolta Engelst egy olyan tétel miatt, amelyet *minden* materializmus elemi dolognak tekint, — ez a Bogdanov ezzel ismét csak azt árulta el, hogy abszolút nem ismeri sem a materializmust, sem a dialektikát.

„Ezzel eljutottunk ahhoz a kérdéshez — írja Engels az „Anti-Dühring" említett fejezetének elején (I. rész, IX. fej.) —, hogy vannak-e az emberi megismerésnek egyáltalában olyan termékei, amelyek szuverén érvényűek s feltétlenül számot (Anspruch) tarthatnak arra, hogy igazságnak tekintsék őket, s ha vannak, melyek azok" (5. német kiad., 79. old.). S Engels a következőképpen oldja meg ezt a kérdést:

„A gondolkodás szuverenitása egyáltalában nem szuverén módon gondolkodó emberek sorozatában, az igazságra feltétlenül számot tartó megismerés pedig viszonylagos (relatív) tévedések sorozatában valósul meg; az egyik éppúgy, mint a másik" (az abszolút igaz megismerés is, a szuverén gondolkodás is) „csak az emberiség végtelen élettartama folyamán valósulhat meg teljesen."

„Ez itt megint ugyanaz az ellentmondás, amellyel már fentebb találkoztunk: az emberi gondolkodás szükségszerűen abszolútnak képzelt jellege és a csupa korlátozottan gondolkodó emberi egyedben megvalósult realitása közt fennálló ellentmondás, mely csakis a végtelen haladásban, az emberi nemzedékeknek számunkra — legalábbis gyakorlati szempontból — végtelen egymásutánjában szűnhet meg. Ebben az értelemben az emberi gondolkodás éppúgy szuverén, mint nem szuverén, s megismerőképes-

sége éppúgy korlátlan, mint korlátozott. Szuverén és korlátlan természeténél (vagy természetes adottságánál — Anlage), rendeltetésénél, lehetőségénél, történelmi végcéljánál fogva; nem szuverén és korlátozott, ha az egyedekben való megvalósulását és mindenkori valóságát tekintjük" (81)*.

„Ugyanez áll — folytatja Engels — az örök igazságokra is"[42].

Ez a fejtegetés rendkívül fontos a *relativizmus* kérdése, ismereteink viszonylagosságának elve szempontjából, melyet minden machista hangsúlyoz. A machisták *valamenynyien* kötik magukat ahhoz, hogy ők relativisták —, de az orosz machisták, akik a németek minden szavát szajkózzák, nem merik vagy nem tudják világosan és kereken felvetni a relativizmus és a dialektika viszonyának kérdését. Bogdanov szerint (mint minden machista szerint) ismereteink viszonylagosságának az elismerése teljesen *kizárja* az abszolút igazság elismerését. Engels szerint viszont a viszonylagos igazságokból tevődik össze az abszolút igazság. Bogdanov relativista. Engels dialektikus. Nem kevésbbé fontos Engels következő fejtegetése az „Anti-Dühring" ugyanazon fejezetében:

„Az igazságnak és a tévedésnek, mint minden poláris ellentétekben mozgó gondolkodási kategóriának, csak rendkívül szűk területen van abszolút érvénye; ezt már láttuk az imént, és Dühring úr is tudná, ha némileg ismerné a dialektika elemeit, amelyek éppen arról szólnak, hogy egyetlen poláris ellentét sem kielégítő. Mihelyt a fentjelzett szűk területen kívül alkalmazzuk az igazság és a tévedés ellentétét, viszonylagos (relatív) lesz és így pontos, tudományos kifejezésmódra használhatatlanná válik; ha pedig megkíséreljük, hogy ezt az ellentétet a jelzett területen kívül mint abszolút érvényűt alkalmazzuk, akkor vallunk csak igazán kudarcot: az ellentét két sarka saját ellen-

* V. ö. *V. Csernov*, id. mű, 64. és köv. old. A machista Csernov úr teljesen Bogdanov álláspontjára helyezkedik, aki nem akarja elismerni magáról, hogy machista. Különbségük csak ez: Bogdanov iparkodik *elkenni*, hogy eltér Engelstől, eltérését szeretné véletlennek stb. feltüntetni, Csernov viszont érzi, hogy itt a materializmus és a dialektika ellen folyó harcról van szó.

tétébe csap át, az igazságból tévedés, a tévedésből igazság lesz“ (86)[43]. Következik egy példa — Boyle törvénye (a gázok térfogata fordított arányban van a nyomással). Az a „szemernyi igazság“, melyet ez a törvény tartalmaz, csak bizonyos határok között abszolút igazság. A törvény „csak hozzávetőlegesen“ igazság.

Az emberi gondolkodás tehát természeténél fogva fel tudja tárni és fel is tárja előttünk az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. Az abszolút igazságnak ez az összege, a tudomány minden fejlődési fokán újabb szemecskékkel gyarapszik, de minden tudományos tétel igazságának viszonylagosak a határai, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol pedig szűkebbre vonja azokat. „Az abszolút igazság — mondja J. Dietzgen az „Egy szocialista kirándulásai“-ban — látható, hallható, szagolható, tapintható, kétségkívül *meg is ismerhető*; de nem merül ki (geht nicht auf) a megismerésben“ (195. old.). „Magától értetődik, hogy a kép nem meríti ki teljesen a tárgyat és a festő mögötte marad modelljének... Hogyan «egyezhet» a kép a modellel? Megközelítőleg igen“ (197. old.). „Csak viszonylagosan (relatíve) ismerhetjük meg a természetet és részeit; mert minden egyes rész, bár csak viszonylagos része a természetnek, szintén magán viseli az abszolútumnak a természetét, a magábanvaló természeti egésznek (des Naturganzen an sich) megismeréssel ki nem meríthető természetét... Honnan tudjuk, hogy a természeti jelenségek, a viszonylagos igazságok mögött egy egyetemes, határtalan, abszolút természet rejlik, amely az ember előtt nem tárul fel teljesen?.. Honnan ered ez a tudás? Velünk született; a tudattal együtt adatott“ (198). Az utóbbi kifejezés egyike Dietzgen azon pontatlanságainak, melyek arra késztették Marxot, hogy Kugelmannhoz írt egyik levelében rámutasson Dietzgen nézeteinek olykor szembeszökően zavaros voltára[44]. Csak az efféle helytelen kifejezésekbe kapaszkodva lehet arról beszélni, hogy Dietzgennek külön filozófiája van, amely eltér a dialektikus materializmustól. De *ugyanazon az oldalon* Dietzgen maga helyesbíti hibáját: „Azt mondom, hogy a végtelen, abszolút igazság tudata velünk született, egy és egyetlen

a priori* tudás, de ezt a velünkszületett tudatot a tapasztalat is igazolja" (198).

Engels és Dietzgen kijelentéseiből világosan látható, hogy a dialektikus materializmus szerint nincs áthághatatlan válaszfal a viszonylagos és az abszolút igazság között. Bogdanov egyáltalán nem értette meg ezt, ha ilyesmit írhatott: „ez a világnézet (a régi materializmus világnézete) *a dolgok lényegének* feltétlenül *objektív megismerése* (Bogdanov kiemelése) akar lenni, és összeegyeztethetetlen mindennemű ideológia történelmileg feltételes voltával" („Empiriomonizmus", III. könyv, IV. old.). A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából csak az objektív, abszolút igazsághoz közeledő ismereteinknek vannak történelmileg feltételes *határai*, de az objektív, abszolút igazság létezése *feltétlen*, s feltétlen az, hogy közeledünk hozzá. Történelmileg feltételesek a kép körvonalai, de feltétlen az, hogy ez a kép az objektíven létező modellt ábrázolja. Történelmileg feltételes az, hogy a dolgok lényegének megismerésében mikor és milyen feltételek mellett jutottunk el odáig, hogy a kőszénkátrányban felfedeztük az alizarint vagy az atomban az elektronokat, de feltétlen az, hogy minden egyes ilyen felfedezéssel közelebb jutunk a „feltétlenül objektív megismeréséhez". Egyszóval minden ideológia történelmileg feltételes, de feltétlen az, hogy minden tudományos ideológia (eltérően például a vallásos ideológiától) összhangban van az objektív igazsággal, az abszolút természettel. Azt fogják mondani: a viszonylagos és az abszolút igazságnak ez a megkülönböztetése határozatlan. Erre azt felelem: ez a megkülönböztetés csak annyira „határozatlan", hogy nem hagyja a tudományt a szó rossz értelmében vett dogmává, holt, megmerevedett, megkövült valamivé válni, de ugyanakkor éppen eléggé „határozott" ahhoz, hogy a leghatározottabban és visszavonhatatlanul elhatároljuk vele magunkat a fideizmustól és az agnoszticizmustól, a filozófiai idealizmustól, valamint Hume és Kant követőinek szofisztikájától. Itt az a határ, melyet ön nem vett észre, és mivel

* — eleve, a tapasztalat előtt meglevő. — *Szerk.*

nem vette észre, a reakciós filozófia mocsarába süllyedt. Ez az a határ, mely a dialektikus materializmust elválasztja a relativizmustól.

Mi relativisták vagyunk — hirdeti Mach, Avenarius, Petzoldt. Mi relativisták vagyunk — szajkózza utánuk Csernov úr és néhány orosz machista, aki marxista szeretne lenni. Bizony, Csernov úr és machista elvtársak, éppen ez az önök hibája. Mert aki a relativizmusra építi az ismeretelméletet, az elkerülhetetlenül vagy abszolút szkepticizmusra, agnoszticizmusra és szofisztikára, vagy pedig szubjektivizmusra ítéli önmagát. A relativizmus mint az ismeretelmélet alapja, nemcsak azt állítja, hogy ismereteink viszonylagosak, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt is, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik. A puszta relativizmus szempontjából igazolható minden szofisztika, „feltételesnek" tekinthető, hogy meghalt-e Napoleon 1821 május 5-én vagy sem, „kényelmesebb" lehet az ember vagy az emberiség számára, ha a tudományos ideológia mellett (amely az egyik tekintetben „kényelmes") elismerjük a vallási ideológiát is (mely egy másik tekintetben még „kényelmesebb") stb.

A dialektika — mint már Hegel kifejtette — *magában foglalja* ugyan a relativizmus, a tagadás, a szkepticizmus mozzanatát, de *nem redukálható* a relativizmusra. Marx és Engels materialista dialektikája feltétlenül magában foglalja a relativizmust, de nem redukálódik erre, vagyis elismeri minden tudásunk viszonylagos voltát, de nem abban az értelemben, hogy tagadja az objektív igazságot, hanem abban az értelemben, hogy történelmileg feltételeseknek tartja az objektív igazsághoz közeledő ismereteink határait.

Bogdanov dőlt betűkkel írja: „*A következetes marxizmus nem tűr meg olyan dogmatikát és olyan statikát*", mint az örök igazságok („Empiriomonizmus", III. könyv, IX. old.). Ez zagyvaság. Ha a világ örökké mozgó és fejlődő anyag (mint a marxisták gondolják), melyet visszatükröz a fejlődő emberi tudat, akkor mi keresnivalója van itt a „statikának"? Itt egyáltalán nem a dolgok változatlan lényegéről és nem a változatlan tudatról van szó, hanem

arról, hogy a természetet visszatükröző tudat *megegyezik* a tudatban tükröződő természettel. Ezzel, és csakis ezzel a kérdéssel kapcsolatban van különös, jellemző, filozófiai mellékíze a „dogmatika" kifejezésnek: kedvelt szavajárása ez az idealistáknak és az agnosztikusoknak, mellyel *kisebbíteni* akarják a materialistákat, mint már Feuerbach, e meglehetősen „régi" materialista esetében láttuk. Azok az ellenvetések tehát, melyeket a hírhedt „legújabb pozitivizmus" szempontjából tettek a materializmus ellen, egytől-egyig réges-régóta ismeretes badarságok.

6. A GYAKORLAT MINT ISMERETELMÉLETI KRITÉRIUM

Láttuk, hogy Marx 1845-ben, Engels 1888-ban és 1892-ben bevezeti a materializmus ismeretelméletébe a gyakorlat kritériumát, s annak alapjává teszi[45]. Ha a gyakorlattól elszigetelten teszik fel azt a kérdést, vajjon „megilleti-e az emberi gondolkodást a tárgyi" (azaz objektív) „igazság attributuma", merő skolasztika az egész — mondja Marx a második Feuerbach-tézisben. A kantista és a hume-ista agnoszticizmusnak, mint annyi más filozófiai csodabogárnak (Schrullen) legjobb cáfolata a gyakorlat — ismétli Engels. „Cselekvéseink sikere bizonyítja azt, hogy észleleteink megegyeznek" (összhangban vannak, Übereinstimmung) „az észlelt dolgok tárgyi (objektív) természetével" — feleli Engels az agnosztikusoknak[46].

Vessék egybe ezzel Mach fejtegetését a gyakorlat kritériumáról: „A köznapi gondolkodásban és a közbeszédben a *látszatot* rendszerint szembeállítják a *valósággal.* A ceruzát, ha magunk előtt tartjuk a levegőben, egyenesnek látjuk; ha ferdén belemerítjük a vízbe, megtörtnek látjuk. Az utóbbi esetben azt mondják: «a ceruza *megtörtnek látszik, a valóságban* viszont egyenes». De milyen alapon nyilvánítjuk az *egyik* tényt valóságnak, a *másikat* pedig látszattá degradáljuk? .. Várakozásunkban persze csalódni fogunk, ha azt a természetes hibát követjük el, hogy szokatlan esetekben mégis a megszokottat várjuk. A tények nem hibásak ebben. Ha ezekben az esetekben *látszat*-

ról beszélünk, ennek csupán gyakorlati értelme van, de nincs tudományos értelme. Tudományos szempontból éppígy nincs értelme annak a gyakran felvetett kérdésnek sem, hogy valóban létezik-e a világ vagy csak álmodjuk. A legképtelenebb álom is épp olyan tény, mint minden más" („Az érzetek elemzése", 18—19. old.).

Csakugyan előfordul, hogy nemcsak a legképtelenebb álom, hanem a legképtelenebb filozófia is tény. Ebben senki sem kételkedhet azután, hogy megismerkedett Ernst Mach filozófiájával. Mach utolsó szofista módjára összekeveri a dolgokat, az emberi tévedéseknek, az emberiség legkülönbözőbb, „legképtelenebb álmainak" — például az erdei manókban, a hazajáró lelkekben stb. való hitnek — tudományos történelmi és lélektani vizsgálatát összekeveri az igaz és a „képtelen" ismeretelméleti megkülönböztetésével. Épp olyan ez, mintha egy közgazdász azt mondaná: Senior elmélete[47], mely azt tanítja, hogy a tőkés egész profitja a munkás munkájának „utolsó órájából" származik, és Marx elmélete egyformán tény, és tudományos szempontból semmi értelme sincs annak a kérdésnek, hogy melyik elmélet fejezi ki az objektív igazságot, és melyik a burzsoázia előítéleteit és professzorainak megvásárolhatóságát. J. Dietzgen, a tímár azt tartotta, hogy a tudományos, azaz a materialista ismeretelmélet „egyetemes fegyver a vallásos hit ellen" („Kleinere philosophische Schriften", S. 55), Ernst Mach egyetemi nyilvános rendes tanár viszont azt tartja, hogy a materialista és a szubjektív idealista ismeretelmélet megkülönböztetésének „tudományos szempontból nincs értelme" ! A tudomány pártatlan abban a harcban, melyet a materializmus az idealizmus és a vallás ellen folytat, — ez a kedvenc eszméje Machnak, s korunk valamennyi burzsoá professzorának, ezeknek a — mint J. Dietzgen találóan mondja — „diplomás lakájoknak, akik holmi nyakatekert idealizmussal butítják a népet" (ugyanott, 53. old.).

Éppen ilyen nyakatekert professzori idealizmus az is, ha E. Mach a tudományból, az ismeretelméletből száműzi a gyakorlat kritériumát, amely kézzelfoghatóan elválasztja a látszatot a valóságtól. Az emberi gyakorlat bizonyítja a materialista ismeretelmélet helyességét — mondotta

Marx és Engels, „skolasztikának", „filozófiai badarságnak" minősítve az olyan kísérleteket, hogy a gyakorlat mellőzésével oldják meg az ismeretelmélet sarkalatos kérdését. Mach szerint viszont más dolog a gyakorlat, és más az ismeretelmélet; meglehetnek egymás mellett anélkül, hogy egymást feltételeznék. „A megismerés — mondja Mach „Megismerés és tévedés" című utolsó művében (második német kiad., 115. old.) — biológiailag hasznos (förderndes) pszichikai élmény." „Csakis a siker választhatja el a megismerést a tévedéstől" (116). A fogalom „fizikai munkahipotézis" (143). Orosz machistáink, akik marxisták szeretnének lenni, Mach efféle frázisaiban csodálatos naivsággal annak a bizonyítékát látják, hogy Mach *közeledik* a marxizmushoz. De Mach itt éppúgy közeledik a marxizmushoz, miként Bismarck közeledett a munkásmozgalomhoz, vagy Eulogius püspök a demokratizmushoz. Az efféle tételek *mellett* mindjárt *ott van* Mach idealista ismeretelmélete, és nem dönthető el határozottan, hogy az egyik vagy a másik határozott ismeretelméleti vonal van-e túlsúlyban. A megismerés csak akkor lehet biológiailag hasznos, az emberi gyakorlat, a létfenntartás, a fajfenntartás szempontjából hasznos, ha az embertől független, objektív igazságot tükrözi. A materialista szerint az emberi gyakorlat „sikere" annak a bizonyítéka, hogy képzeteink megegyeznek az észlelt dolgok objektív természetével. A szolipszista szerint „siker" mindaz, amire *nekem* szükségem van *a gyakorlatban*, mely utóbbi az ismeretelmélettől függetlenül vizsgálható. Ha a gyakorlat kritériumát belefoglaljuk az ismeretelmélet alapjába, elkerülhetetlenül a materializmushoz jutunk — mondja a marxista. Hadd legyen a gyakorlat materialista, az elmélet azonban más lapra tartozik — mondja Mach.

„Gyakorlatilag tehát — írja Mach „Az érzetek elemzésé"-ben — éppoly kevéssé nélkülözhetjük az *Én*-képzetet, mikor *cselekszünk*, mint a test-képzetet, ha valamely tárgy után *nyúlunk*. Fiziológiailag mindig egoisták és materialisták maradunk, mint ahogy a napot is mindig látjuk felkelni. Elméletileg azonban nem szabad ragaszkodnunk ehhez a felfogáshoz" (284—285. old.).

Az egoizmusnak itt semmi keresnivalója sincs, mert

egyáltalán nem ismeretelméleti kategória. S nem tartozik ide a nap látszólagos földkörüli mozgása sem, mert a gyakorlathoz mint ismeretelméleti kritériumhoz hozzátartozik a csillagászati megfigyelések, felfedezések stb. gyakorlata is. Marad tehát Machnak az az értékes beismerése, hogy az embereket gyakorlatukban kizárólag a materialista ismeretelmélet vezérli, az a kísérlete pedig, hogy „elméletileg" megkerülje a gyakorlatot, csak Mach tudóskodó, skolasztikus, nyakatekert idealista törekvéseit fejezi ki.

Hogy mennyire nem újak ezek az erőfeszítések, s milyen régóta próbálják száműzni az ismeretelméletből a gyakorlatot mint nem odatartozót, hogy utat nyissanak az agnoszticizmusnak és az idealizmusnak, azt a német klasszikus filozófia történetéből vett következő példa mutatja. G. E. Schulze, aki Kant és Fichte között foglal helyet (s aki a filozófia történetében Schulze-Aenesidemus néven ismeretes), nyíltan védelmébe veszi a filozófia szkeptikus irányát és Hume (az antik filozófusok közül pedig Pyrrhón és Sextus) követőjének vallja magát. Határozottan elvet minden magábanvaló dolgot, tagadja az objektív tudás lehetőségét, s határozottan követeli, hogy maradjunk a „tapasztalat", az érzetek határai között, de előre hallja a másik tábor ellenvetését is: „Mivel a szkeptikus, mikor részt vesz az élet dolgaiban, bizonyosnak tételezi fel az objektív tárgyak valóságát, tehát ahhoz mérten viselkedik és elismeri az igazság kritériumát is, saját magatartásával cáfolja meg legjobban és legvilágosabban szkepticizmusának észszerűségét"*. „Az efféle ellenvetésekkel — feleli felháborodva Schulze — legfeljebb a csőcselékre (Pöbel) lehet hatni (254. old.), de az én kétségeim a filozófia határain belül mozognak és nem érintik a gyakorlati élet szükségleteit" (255).

Éppígy a szubjektív idealista Fichte is azt reméli, hogy az idealista filozófia határain belül helyet találhat

* *G. E. Schulze.* „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie", 1792, S. 253 („Aenesidemus, vagy a Reinhold jénai professzor által előadott elemi filozófia alapjai". 1792. 253. old. — *Szerk.).*

az a „realizmus, melyet el nem kerülhet (sich aufdringt) senki, még a leghatározottabb idealista sem, ha cselekvésre kerül a sor, — vagyis helyet találhat az a feltevés, hogy a tárgyak tőlünk teljesen függetlenül, rajtunk kívül léteznek“ (Werke, I, 455).

Mach legújabb pozitivizmusa sem jutott sokkal tovább Schulzénál és Fichténél ! Kuriózumképpen megjegyezzük, hogy Bazarov számára ebben a kérdésben sem létezik más, csak Plehanov: hiába, a macska a legerősebb állat. Bazarov kigúnyolja „Plehanov szaltovitális filozófiáját“ („Vázlatok“, 69. old.), aki csakugyan leírta azt az ostobaságot, hogy a külső világ létezésében való „hit“ „a filozófia elkerülhetetlen salto vitaléja“ (életugrása). („Megjegyzések L. Feuerbachhoz“, 111. old.). A Hume nyomán használt „hit“ szó, bár idézőjelben áll, kétségtelenül elárulja, hogy Plehanov terminológiája zavaros. De minek ide Plehanov?? Miért nem hivatkozik Bazarov más materialistára, mondjuk akár Feuerbachra? Csak azért nem, mert nem ismeri? A tudatlanság azonban nem érv. Feuerbach az ismeretelmélet sarkalatos kérdéseiben — Marxhoz és Engelshez hasonlóan — szintén a gyakorlatba „ugrik“, ami Schulze, Fichte és Mach szempontjából megengedhetetlen. Feuerbach, az idealizmust bírálva, olyan kifejező Fichte-idézettel ismerteti az idealizmus lényegét, hogy jobban nem is lehetne elintézni az egész machizmust. „Csak azért tételezed fel — írta Fichte —, hogy a dolgok valóságosak, rajtad kívül léteznek, mert látsz, hallasz, tapintasz. De a látás, a tapintás és a hallás csak érzet . . . Tehát nem a tárgyakat, hanem csak az érzeteket érzékeled“ (Feuerbach, Werke, X. Band, S. 185). Amire Feuerbach ezt feleli: az ember nem absztrakt *Én*, hanem vagy férfi, vagy nő, és az a kérdés, hogy vajjon érzet-e a világ, azonosnak tekinthető azzal a kérdéssel, hogy vajjon az én érzetem-e a másik ember, vagy pedig gyakorlati viszonyaink ennek fordítottját bizonyítják? „Éppen az az idealizmus legfőbb hibája, hogy a világ objektív vagy szubjektív, valóságos vagy nem-valóságos voltának kérdését csak elméleti szempontból veti fel és oldja meg“ (ugyanott, 189). Feuerbach az egész emberi gyakorlat eredményét veszi az ismeretelmélet alapjául.

Természetesen — mondja — a gyakorlatban az idealisták is elismerik mind az *Én*-ünk, mind az idegen *Te* valóságát. Csakhogy az idealisták szerint „ez az álláspont csak az életre nézve érvényes, nem pedig a spekulációra nézve. Az olyan spekuláció azonban, amely ellentétben áll az élettel, amely a halál, a testtől különvált lélek álláspontját teszi az igazság álláspontjává, maga is holt és hamis spekuláció“ (192). Mielőtt *érzékelnénk* — lélekzünk; nem létezhetünk levegő, táplálék és ital nélkül.

„Tehát evésről és ivásról van szó a világ ideális vagy reális voltának esetében is? — kiáltja felháborodva az idealista.—Micsoda aljasság! Hallatlan megbotránkoztatása a jó erkölcsöknek, melyek nevében a filozófiai tanszéken és a teológiai szószéken torkunk szakadtából szidjuk a materializmust a szó tudományos értelmében, hogy aztán a terített asztalnál szívvel-lélekkel hódoljunk a materializmusnak a szó legalantasabb értelmében“ (195). És Feuerbach így kiált fel: a szubjektív érzetet az objektív világgal azonosítani „annyi, mint a polluciót a nemzéssel azonosítani“ (198).

Ez nem valami udvarias megjegyzés, de elevenére tapint azoknak a filozófusoknak, akik azt tanítják, hogy éppen az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság.

Az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie. És ez a szempont elkerülhetetlenül a materializmushoz vezet, s félrelöki a professzori skolasztika végnélküli kieszeléseit. Emellett persze nem szabad elfelednünk, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is eléggé „határozatlan“ ahhoz, hogy az emberi tudást ne engedje „abszolútummá“ válni, de ugyanakkor eléggé határozott ahhoz, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfaja ellen. Ha az, amit gyakorlatunk igazol, az egyetlen, végső, objektív igazság, akkor ebből következik, hogy a materialista álláspontra helyezkedő tudomány útját kell tartanunk az egyetlen útnak, mely ehhez az igazsághoz vezet. Bogdanov például a pénz forgásáról szóló marxi elméletet csak „korunkra nézve“ hajlandó objektív igaz-

ságnak elismerni és „dogmatizmusnak“ nevezi, ha ennek az elméletnek „történelemfeletti objektív“ igazságot tulajdonítanak („Empiriomonizmus“, III. könyv, VII. old.). Ez megint zagyvaság. Azon, hogy ez az elmélet összhangban van a gyakorlattal, mit sem változtathat semmiféle jövendő körülmény, mégpedig ugyanazon egyszerű oknál fogva, amiért *örök* igazság az, hogy Napoleon 1821 május 5-én halt meg. Mivel azonban a gyakorlat kritériuma — tudniillik *valamennyi* kapitalista országnak az utóbbi évtizedekben észlelhető fejlődése — csak általában bizonyítja Marx *egész* társadalmi és közgazdasági elméletének objektív igazságát, de nem bizonyítja a marxi elmélet egyes részeinek, formulázásainak stb. objektív igazságát, ezért világos, hogy aki itt a marxisták „dogmatizmusáról“ beszél, megbocsáthatatlan engedményt tesz a burzsoá közgazdaságtannak. A marxistáknak abból a véleményéből, hogy Marx elmélete objektív igazság, csakis ez az egy következtetés vonható le: ha a marxi elmélet *útján* haladunk, egyre közelebb jutunk az objektív igazsághoz (anélkül, hogy valaha is kimerítenők); *minden más úton* csak zagyvasághoz és hazugsághoz juthatunk.

III. FEJEZET

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III

1. MI AZ ANYAG? MI A TAPASZTALAT?

Az első kérdéssel az idealisták, az agnosztikusok, s köztük a machisták ostromolják állandóan a materialistákat; a másodikkal a materialisták a machistákat. Megpróbáljuk tisztázni, miről van itt szó.

Avenarius ezt mondja az anyag kérdéséről:

„A megtisztult, «teljes tapasztalaton» belül nincsen «fizikai» — «anyag» a metafizikai abszolútum értelmében, mert az «anyag» ebben az értelemben csupán absztraktum: csak az ellentagok összessége lenne minden központi tagtól absztrahálva. Miként az elvi koordinációban, vagy ami ugyanaz, a «teljes tapasztalatban» az ellentag elképzelhetetlen (undenkbar) központi tag nélkül, ugyanúgy teljes képtelenség (Unding) az «anyag» is a metafizikai abszolút fogalomban" („Bemerkungen"*, S. 2 — id. folyóirat, 119. §).

Ebből a zagyvalékból egyvalami világos: Avenarius a fizikait vagy az anyagot abszolútumnak és metafizikának nevezi, mert elmélete — az elvi koordináció (vagy ismét új szóval: a „teljes tapasztalat") elmélete — szerint az ellentag elválaszthatatlan a központi tagtól, a környezet elválaszthatatlan az *Én*-től, a *nem-Én* elválaszthatatlan az *Én*-től (mint J. G. Fichte mondotta). Arról, hogy ez az elmélet csak álruhába bujtatott szubjektív idealizmus, a megfelelő helyen már beszéltünk; az „anyag" ellen

* — „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie". — *Szerk.*

intézett avenariusi támadások jellege tökéletesen világos: az idealista tagadja a fizikainak a pszichikától független létét, s ezért elveti azt a fogalmat, melyet a filozófia e lét megjelölésére alkotott. Hogy az anyag „fizikai" (vagyis az, amit az ember legjobban ismer, ami közvetlenül adott számára, s aminek létezésében csakis a bolondokházának lakói kételkedhetnek), azt Avenarius sem tagadja, csak azt követeli, hogy fogadjuk el az „*ő*" elméletét, mely a környezet és az *Én* feloldhatatlan kapcsolatát hirdeti.

Mach egyszerűbben, filozófiai cikornyák nélkül fejezi ki ugyanezt a gondolatot: „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* („érzetek") bizonyos törvényszerű összefüggése" („Az érzetek elemzése", 265. old.). Mach azt hiszi, hogy ezzel az állítással „radikális fordulatot" idéz elő a szokásos világnézetben. Valójában pedig ez csak a régi, réges-régi szubjektív idealizmus, melynek pőreségét az „elem" szócska takarja.

Végül Pearson, az angol machista, a materializmus ádáz ellenfele ezt mondja: „Tudományos szempontból nem kifogásolható, hogy az érzéki észleletek bizonyos, többé-kevésbbé állandó csoportjait együtt osztályozzuk és anyagnak nevezzük — ilymódon nagyon közel jutunk John Stuart Millhez, akinek meghatározása szerint az anyag az érzékelés állandó lehetősége —, de ez az anyagmeghatározás egészen más, mint az, mely szerint az anyag olyan dolog, amely mozog" („The Grammar of Science", 1900, 2nd ed., p. 249). Ebből hiányzik az „elemek" fügefalevélkéje, s az idealista nyíltan kezet nyújt az agnosztikusnak.

Az olvasó láthatja, hogy az empiriokriticizmus megalapítóinak idézett fejtegetései kizárólag a gondolkodás és a lét, az érzet és a fizikai viszonyának réges-régi ismeretelméleti kérdése körül forognak. Az orosz machisták határtalan naivsága kellett ahhoz, hogy ebben olyasmit lássanak, aminek bármilyen köze volna is a „legújabb természettudományhoz" vagy a „legújabb pozitivizmushoz". Valamennyi idézett filozófus — ki nyíltan, ki köntörfalazva — a materializmus fő filozófiai vonalát (a léttől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az idealizmus

ellenkező vonalára cseréli ki. Az anyag tagadásával tagadják érzeteink külső, objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot, ez pedig az ismeretelméleti kérdéseknek réges-régóta ismert ilyen értelmű megoldása. És megfordítva, annak a filozófiai vonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározásokban fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet hoz létre; az anyag objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk stb.

Bogdanov — aki gyáván megkerüli Engelst, s úgy tesz, mintha ő csak Beltovval vitatkoznék — felháborodik az ilyen meghatározásokon, amelyek, lám, csak annak a „formulának" („marxistánk" elfelejtette hozzátenni, hogy *Engels* formulájának) „egyszerű megismétlései" („Empiriomonizmus", III. könyv, XVI. old.), mely szerint az egyik filozófiai irány az anyagot tekinti elsődlegesnek, a szellemet másodlagosnak, a másik irány pedig megfordítva. Az oroszországi machisták valamennyien elragadtatással ismételgetik a Bogdanov-féle „cáfolatot"! Holott némi gondolkodás után rájöhettek volna arra, hogy az ismeretelmélet két utóbbi fogalmát lehetetlen, a dolog lényegénél fogva lehetetlen másképpen meghatározni, mint úgy, hogy rámutatunk arra, melyiket tekintsük közülük elsődlegesnek. Mit jelent „meghatározni" valamit? Mindenekelőtt azt jelenti, hogy az adott fogalmat egy másik, tágabb fogalom alá rendelem. Amikor például meghatározom, hogy a szamár állat, a „szamár" fogalmat egy tágabb fogalom alá rendelem. Mármost felmerül a kérdés: vannak-e a lét és a gondolkodás, az anyag és az érzet, a fizikai és a pszichikai fogalmánál tágabb fogalmak is, melyekkel az ismeretelmélet dolgozhatna? Nincsenek. Ezek a lehető legtágabb fogalmak, melyeknél lényegében máig sem ment tovább az ismeretelmélet (hacsak nem vesszük figyelembe a *nomenklatúra mindig* lehetséges megváltoztatását). Szélhámosság vagy a legnagyobbfokú korlátoltság volna, ha a lehető legtágabb fogalmak e két „sorának" olyan meghatározását követelnék, mely nem „egyszerű megismétlése" annak, hogy vagy az egyiket vagy pedig a másikat tekintjük elsődlegesnek. Nézzük az előbb idézett három filozófusnak az anyagra vonatkozó fejte-

getéseit. Miben foglalható össze fejtegetéseik lényege? Abban, hogy ezek a filozófusok a pszichikaiból, vagy az *Én*-ből mint központi tagból kiindulva jutnak el a fizikaihoz, vagyis a környezethez mint ellentaghoz, vagy másszóval: az érzetből, az érzéki észleletből kiindulva jutnak el az anyaghoz. A dolog lényegét tekintve, „meghatározhatta-e" Avenarius, Mach és Pearson másképpen is ez alapfogalmakat, mint hogy rámutatott filozófiai vonalának az *irányára?* Meghatározhatták-e még másképpen is, valami különös módon azt, hogy mi az *Én*, mi az érzet, mi az érzéki észlelet? Ha világosan tesszük fel ezt a kérdést, azonnal kitűnik, micsoda hallatlan zagyvaságot beszélnek össze a machisták, mikor a materialistáktól az anyag oly meghatározását követelik, mely más volna, mint annak a megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges, — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos.

Marx és Engels zsenialitása egyebek közt éppen abban nyilvánult meg, hogy megvetették az új szavakkal, mesterkélt műszavakkal, körmönfont „izmusokkal" űzött tudóskodó játékot, s egyszerűen, nyíltan azt mondták: van materialista és van idealista filozófiai vonal, a kettő között pedig ott vannak az agnoszticizmus különféle árnyalatai. Azok, akik kínos-keservesen holmi új filozófiai szemponton törik a fejüket, éppoly lelki szegénységről tesznek tanúságot, mint azok, akik holmi „új" értékelmélet, „új" járadékelmélet stb. megalkotásán fáradoznak.

Avenariusról azt meséli tanítványa, Carstanjen, hogy egy magánbeszélgetés alkalmával ezt mondta: „Nem ismerek sem fizikait, sem pszichikait, hanem csak egy harmadikat." Egy írónak arra a megjegyzésére, hogy Avenarius nem határozta meg ennek a harmadiknak a fogalmát, Petzoldt így válaszolt: „Mi tudjuk, miért nem alkothatott Avenarius ilyen fogalmat. A «harmadiknak» nincsen ellenfogalma (Gegenbegriff)... Az a kérdés, hogy mi ez a harmadik, logikátlan" („Einf. i. d. Ph. d. r. E."*, II, 329). Petzoldt megértette, hogy az utóbbi fogalmat

* — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". — *Szerk.*

lehetetlen meghatározni, de nem értette meg, hogy egy „harmadikra" való hivatkozás nem egyéb, mint badarság, mert mindenki tudja, hogy mi a fizikai és mi a pszichikai, de mindmáig senki sem tudja, hogy mi az a „harmadik". Avenarius ezzel a badarsággal csak a nyomokat igyekezett eltüntetni, mert *valójában* az *Én*-t nyilvánította elsődlegesnek (központi tag), a természetet (környezetet) pedig másodlagosnak (ellentag).

Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóbanforgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.

Most vizsgáljuk meg közelebbről, hogyan használják a tapasztalat szót az empiriokritikai filozófiában. „A tiszta tapasztalat bírálata" 1. §-ában a következő „feltevést" olvassuk: „Környezetünk bármely része olyan viszonyban van az emberi egyénekkel, hogy ha az megjelent, akkor az emberek tapasztalatról beszélnek: «valamit tapasztalunk»; «ez valami tapasztalat», illetőleg «a tapasztalatból eredt», «a tapasztalattól függ»" (orosz ford., 1. old.). A tapasztalatot tehát mindig ugyanazokkal a fogalmakkal — az *Én*-nel és a környezettel — határozzák meg, mégpedig úgy, hogy az *Én* és a környezet „feloldhatatlan" kapcsolatának „tanát" egyelőre véka alá rejtik. Továbbá: „A tiszta tapasztalat szintétikus fogalma", — tudniillik a tapasztalat „mint olyan kijelentés fogalma, melynek minden összetevője tisztán csak környezetünk részeit tételezi fel" (1—2). Ha elfogadjuk, hogy a környezet az ember „nyilatkozataitól" és „kijelentéseitől" függetlenül létezik, akkor lehetővé válik, hogy a tapasztalatot materialista módon értelmezzük! „A tiszta tapasztalat analitikus fogalma", — tudniillik a tapasztalat „mint olyan kijelentés fogalma, melyhez nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne lenne tapasztalat, mely tehát önmagában nem egyéb, mint tapasztalat" (2). A tapasztalat — tapasztalat. És még akadnak emberek, akik ezt az áltudományos badarságot valóban mély gondolatnak tartják!

Még hozzá kell fűznünk, hogy Avenarius „A tiszta

tapasztalat bírálata" II. kötetében a „tapasztalatot" a *pszichikai* „speciális esetének" tekinti; hogy a tapasztalatot „sachhafte Werte"-re (dologszerű értékekre) és „gedankenhafte Werte"-re (gondolatszerű értékekre) osztja; hogy a „tágabb értelemben vett tapasztalat" magában foglalja ez utóbbiakat; hogy a „teljes tapasztalatot" azonosítja az elvi koordinációval („Bemerkungen"). Egyszóval: az édestől a keserűig minden kapható itt. A „tapasztalat" fedi mind a materialista, mind az idealista filozófiai vonalat és szentesíti összekeverésüket. Míg machistáink hiszékenyen készpénznek veszik a „tiszta tapasztalatot", addig a filozófiai irodalomban a különböző irányok képviselőinek egyaránt az a véleményük, hogy Avenarius visszaél ezzel a fogalommal. „Azt, hogy mi a tiszta tapasztalat — írja A. Riehl —, Avenarius nem határozza meg, és az az errevonatkozó kijelentése, hogy «tiszta tapasztalat az a tapasztalat, amelyhez nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne lenne tapasztalat», nyilvánvalóan körben forog" („Systematische Philosophie", Lpz., 1907, S. 102*). A tiszta tapasztalat Avenariusnál — írja Wundt — hol önkényes fantasztikum, hol a „dologszerűség" jellegével bíró kijelentés („Phil. Studien"**, XIII. Band, S. 92—93). Avenarius *megnyújtja* a tapasztalat fogalmát (382. old.). „A «tapasztalat» és a «tiszta tapasztalat» terminus pontos meghatározásától függ ennek az egész filozófiának az értelme — írja Cauwelaert. — Avenarius nem ad pontos meghatározást" („Rev. Néo-scolastique"***, 1907, févr., p. 61). „A «tapasztalat» terminus határozatlansága jó szolgálatot tesz Avenariusnak" abban, hogy az idealizmus ellen folytatott harc ürügyével becsempéssze az idealizmust — mondja Norman Smith („Mind", vol. XV, p. 29).

„Nyilvánosan kijelentem, hogy filozófiám legbensőbb szelleme és lelke az, hogy az embernek nincs egyebe, csak tapasztalata, és mindahhoz, amihez hozzájut, csakis a tapasztalat segítségével jut..." Ez aztán a tiszta tapasztalat tüzes filozófusa! Csakhogy e szavak írója:

---

* — „Rendszeres filozófia". Leipzig 1907. 102. old. — *Szerk.*

** — „Philosophische Studien". — *Szerk.*

*** — „Revue Néo-scolastique". — *Szerk.*

a szubjektív idealista J. G. Fichte („Sonn. Ber. etc."*, S. 12). A filozófia történetéből tudjuk, hogy a tapasztalat fogalmának értelmezése választotta el egymástól a klasszikus materialistákat és idealistákat. Manapság a legkülönbözőbb árnyalatú professzori filozófia a „tapasztalatról" szóló deklamációkkal leplezi reakciós mivoltát. Az összes immanensek a tapasztalatra hivatkoznak. Mach a „Megismerés és tévedés" második kiadásának előszavában W. Jerusalem professzor könyvét magasztalja, melyben ezt olvassuk: „Egy isteni eredendő lény feltételezése nincs ellentétben semilyen tapasztalattal" („Der krit. Id. etc."**, S. 222).

Csak sajnálkozhatunk azokon, akik elhitték Avenariusnak és társainak, hogy a „tapasztalat" szócskával meg lehet szüntetni a materializmus és az idealizmus „elavult" különbségét. Ha Valentyinov és Juskevics azzal vádolja a tiszta machizmustól kissé eltérő Bogdanovot, hogy visszaél a tapasztalat szóval, akkor ezek az urak itt csak azt árulják el, hogy tudatlanok. Bogdanov a szóbanforgó esetben „ártatlan": ő *csak* szolgamódra átvette Mach és Avenarius zagyvalékát. Ha Bogdanov azt mondja, hogy „a tudat és a közvetlen pszichikai tapasztalat azonos fogalom" („Empiriomonizmus", II, 53), az anyag pedig „nem tapasztalat", hanem „az az ismeretlen, mely létrehozza mindazt, amit ismerünk" („Empiriomonizmus", III, XIII. old.) — akkor a tapasztalatot *idealista módon* értelmezi. És természetesen nem ő az első***, és nem is az utolsó, aki a tapasztalat szócskára idealista rendszerecskéket épít. Ha pedig a reakciós filozófusokkal vitatkozva azt mondja: azok a kísérletek, hogy túllépjék a

---

* — „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie". — *Szerk.*

** — „Der kritische Idealismus und die reine Logik". — *Szerk.*

*** Angliában Belfort Bax elvtárs már régóta gyakorolja magát ebben; „The Roots of Reality" („A valóság gyökerei". — *Szerk.)* c. könyvének francia bírálója ezt a csípős megjegyzést tette nemrégiben: „a tapasztalat csak a tudat szót helyettesíti, — legyen hát nyíltan idealista!" („Revue de Philosophie"[48], 1907, N° 10, p. 399) („Filozófiai Szemle". 1907. 10. sz. 399. old. — *Szerk.)*.

tapasztalat határát, valójában „csak üres absztrakciókra és ellentmondó képekre vezetnek, amelyeknek összes elemei megint csak a tapasztalatból erednek“ (I, 48), akkor az emberi tudat üres absztrakcióival szembeállítja azt, ami az emberen kívül és az emberi tudattól függetlenül létezik, vagyis a tapasztalatot materialista módon értelmezi.

Ugyanígy Mach is, idealista kiindulópontja (a testek érzet- vagy „elem“-komplexumok) ellenére, gyakran ráhibáz a tapasztalat szó materialista értelmezésére. „Ne magunkból kiindulva filozofáljunk (nicht aus uns herausphilosophieren) — mondja a „Mechaniká“-ban (3. német kiad., 1897. 14. old.) —, hanem a tapasztalatból merítsünk.“ A tapasztalatot itt szembeállítja a magunkból kiinduló filozofálással, vagyis objektívnek tekinti, amit kívülről kapott az ember, tehát materialista módon értelmezi. Másik példa: „Az, amit a természetben megfigyelünk, ha nem is értjük, ha nem is elemezzük, bevésődik képzeteinkbe, melyek a természeti folyamatokat legáltalánosabb és legszilárdabb (stärksten) vonásaikban utánozzák (nachahmen). Ezekben a tapasztalatokban olyan kinccsel (Schatz) rendelkezünk, amely mindig kéznél van...“ (ugyanott, 27. old.). Itt a természetet tekinti elsődlegesnek, az érzetet és a tapasztalatot leszármazottnak. Ha Mach az ismeretelmélet sarkalatos kérdéseiben következetesen ragaszkodott volna ehhez az állásponthoz, sok ostoba idealista „komplexumtól“ kímélte volna meg az emberiséget. Harmadik példa: „A gondolkodás és a tapasztalat szoros kapcsolatán nyugszik a modern természettudomány. A tapasztalat gondolatot hoz létre. Ezt tovább szőjük, újra összehasonlítjuk a tapasztalattal“ stb. („Erkenntnis und Irrtum“, 200. old.). Mach itt sutba dobta különleges „filozófiáját“, s spontán áttért a tapasztalatot materialista módon értelmező természettudósok szokásos álláspontjára.

Összefoglalva: a „tapasztalat“ szó, mely a machisták rendszereinek talpköve, réges-régóta az idealista rendszerek leplezésére szolgált, s Avenariusnál és társainál most is arra szolgál,* hogy eklektikus módon átsegítse őket az idealista álláspontról a materializmusra és megfordítva.

E fogalom különböző „meghatározásai“ csak azt a két filozófiai fő vonalat fejezik ki, amelyet Engels világosan feltárt.

2. PLEHANOV TÉVEDÉSE A „TAPASZTALAT“ FOGALMÁBAN

Plehanov a „Ludwig Feuerbach“-hoz (1905-ös kiad.) irt előszavának X—XI. oldalán ezt mondja:

„Egy német szerző megjegyzi, hogy az empiriokriticizmus szerint a *tapasztalat* csak a kutatás tárgya, de semmiesetre sem a megismerés eszköze. Ha ez igy van, akkor az empiriokriticizmus és a materializmus szembeállításának nincs semmi értelme, és egészen üresek, haszontalanok azok az elmélkedések, hogy az empiriokriticizmus van hivatva felváltani a materializmust.“

Ez elejétől végig zagyvaság.

Fr. Carstanjen, Avenarius egyik „legortodoxabb“ követője azt mondja az empiriokriticizmusról írt cikkében (válasz Wundtnak), hogy „«A tiszta tapasztalat bírálata» szerint a tapasztalat nem a megismerés eszköze, hanem csupán a kutatás tárgya“*. Plehanov szerint tehát semmi értelme sincs annak, hogy Fr. Carstanjen nézeteit szembeállítsuk a materializmussal!

Fr. Carstanjen csaknem szóról szóra ismétli Avenariust, aki a „Megjegyzések“-ben azt a felfogását, hogy a tapasztalat az, ami adott, amit készen találunk (das Vorgefundene), félreérthetetlenül szembeállítja azzal a felfogással, mely a tapasztalatot „az uralkodó, bensőleg teljesen metafizikai ismeretelméletek értelmében vett“ „megismerési eszköznek“ tekinti (id. mű, 401. old.). Avenarius nyomán ugyanezt mondja Petzoldt is „Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába“ című munkájában (I. köt., 170. old.). Plehanov szerint tehát semmi értelme sincs annak, hogy Carstanjen, Avenarius és Petzoldt nézeteit szembeállítsuk a materializmussal! Plehanov vagy nem

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, Jahrg. 22, 1898, S. 45.

„olvasta végig“ Carstanjen és társai munkáját, vagy pedig ötödkézből vette „egy német szerzőre“ való hivatkozását.

De mit jelent a legtekintélyesebb empiriokritikusoknak ez az állítása, amelyet Plehanov nem értett meg? Carstanjen azt akarja mondani, hogy Avenarius „A tiszta tapasztalat bírálata“ című művében a tapasztalat, vagyis mindenféle „emberi kijelentés“ a kutatás *tárgya*. Avenarius itt nem vizsgálja — mondja Carstanjen (id. cikk, 50. old.) —, hogy vajjon reálisak-e ezek a kijelentések, vagy pedig, mondjuk, *kísértetekre* vonatkoznak; ő csak csoportosít, rendszerez, forma szerint osztályoz mindenféle emberi kijelentést, *idealista* kijelentéseket *is*, *materialista* kijelentéseket *is* (53. old.), de nem hatol a kérdés lényegébe. Carstanjennek tökéletesen igaza van, amikor *ezt* az álláspontot „főképpen szkepticizmusnak“ nevezi (213. old.). Ebben a cikkben Carstanjen többek között védelmébe veszi kedves tanítómesterét Wundttal szemben, aki azt a szégyenletes (mármint egy német professzor szempontjából szégyenletes) vádat emelte Avenarius ellen, hogy materialista. Ugyan kérem, miféle materialisták vagyunk mi?! — ez az értelme Carstanjen ellenvetéseinek, — ha mi „tapasztalatról“ beszélünk, ezt korántsem abban a szokásos, közkeletű értelemben tesszük, amely materializmusra vezet vagy vezethetne, hanem abban az értelemben, hogy kutatás tárgyává teszünk mindent, amit az emberek mint tapasztalatot „kijelentenek“. Azt a felfogást, hogy a tapasztalat a megismerés eszköze, Carstanjen és Avenarius materialista nézetnek tartja (ez talán a legszokásosabb, de mégsem helyes, mint Fichte példájából láttuk). Avenarius visszautasítja az „uralkodó“ „metafizikát“, amely makacsul az agyat tekinti a gondolkodás szervének s nem törődik az introjekció és koordináció elméletével. Avenarius azon, amit készen találtunk vagy ami adott (das Vorgefundene), éppen az *Én* és a környezet feloldhatatlan kapcsolatát érti, de ez a „tapasztalat“ zavaros, idealista értelmezésére vezet.

A „tapasztalat“ szó mögött tehát kétségtelenül megbújhat a materialista filozófiai vonal is, az idealista vonal is, s éppúgy a hume-ista vonal is, a kantista vonal is, de ebben a tekintetben még nem dönt el semmit, akár

úgy határozzák meg a tapasztalatot, mint a kutatás tárgyát*, akár úgy, mint a megismerés eszközét. Különben Carstanjen megjegyzéseinek, melyeket Wundt fejtegetéseihez fűzött, semmi közük sincs az empiriokriticizmus és a materializmus szembeállításához.

Kuriózumképpen megemlítjük, hogy Bogdanov és Valentyinov sem árult el nagyobb tájékozottságot, mikor ebben a kérdésben Plehanovnak válaszolt. Bogdanov kijelentette: „nem egészen világos" (III., XI. old.), „az empiriokritikusok dolga, hogy megvizsgálják ezt a megfogalmazást és elfogadják vagy visszautasítsák a feltételt". Előnyös álláspont: én — úgymond — nem vagyok machista és nem vagyok köteles megvizsgálni, hogy holmi Avenarius vagy Carstanjen milyen értelemben beszél a tapasztalatról! Bogdanov fel akarja használni a machizmust (és azt a zagyvaságot, amit a machisták a „tapasztalatról" összeírtak), de nem akar felelősséget vállalni érte.

A „tiszta" empiriokritikus Valentyinov idézte Plehanov jegyzetét, és nyilvánosan kánkánt járva csúfolódott azon, hogy Plehanov nem nevezte meg az írót és nem magyarázta meg, miről van szó (id. könyv, 108—109. old.). De ami a dolog lényegét illeti, ez az empiriokritikus filozófus *egy árva szóval sem* válaszolt, holott elismerte, hogy Plehanov jegyzetét „legalább háromszor elolvasta" (és nyilván semmit sem értett meg belőle). Ej, ezek a machisták!

3. OKSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG A TERMÉSZETBEN

Az okság kérdésének különösen nagy jelentősége van egyik-másik legújabb „izmus" filozófiai vonalának meghatározásánál, ezért kissé részletesebben kell foglalkoznunk vele.

Kezdjük azzal, hogy mit mond a materialista ismeret-

* Talán úgy rémlett Plehanovnak, hogy Carstanjen ezt mondta: „a megismerésnek a megismeréstől független tárgya", nem pedig azt, hogy „a kutatás tárgya"? Akkor ez csakugyan materializmus volna. De sem Carstanjen, sem más, aki ismeri az empiriokriticizmust, nem mondott és nem is mondhatott ilyesmit.

elmélet erről a kérdésről. L. Feuerbach igen világosan fejtette ki nézeteit R. Haymnak adott, fentemlített válaszában.

„... «A természet és az emberi értelem — mondja Haym — nála (Feuerbachnál) teljesen szétválik, s a kettő között szakadék támad, melyen egyik oldalról sem lehet átjutni.» Kifogását főképp «A vallás lényege» című munkám 48. §-ára alapítja, ahol azt írom, hogy «a természet csak önmaga közvetítésével fogható fel, hogy a természet szükségszerűsége nem emberi vagy logikai, nem metafizikai vagy matematikai szükségszerűség, hogy egyesegyedül a természet az a lény, amelyre nem alkalmazható semilyen emberi mérték, bár jelenségeit összehasonlítjuk és megjelöljük, hogy érthetővé tegyük magunknak, emberi kifejezéseket és fogalmakat — mint rend, cél, törvény — alkalmazunk, s nyelvünk természetének megfelelően alkalmaznunk is kell rá». Mit jelent ez? Azt mondom-e ezzel, hogy nincs rend a természetben, hogy például az őszre nyár, a tavaszra tél, a télre ősz következik? Vagy azt, hogy nincs cél, hogy például a tüdő és a levegő, a fény és a szem, a hang és a fül nincs összhangban? Vagy azt, hogy nincs törvény, hogy például a Föld hol ellipszis alakú pályán, hol körben kering, hol egy év alatt, hol egy negyedóra alatt fordul meg a Nap körül? Micsoda badarság! Mit akartam hát ezzel a paragrafussal mondani? Semmi egyebet, mint különbséget tenni az ember és a természet körébe tartozó dolgok között; ez a paragrafus nem állítja, hogy a rendről, célról, törvényről alkotott szavaknak és képzeteknek nem felel meg valami természeti valóság, hanem csak a gondolkodás és a lét azonosságát tagadja, csak azt tagadja, hogy ezek a természetben is úgy léteznek, mint az ember fejében vagy érzékében. Rend, cél és törvény csak szavak, melyekkel az ember a természet műveit lefordítja a *maga* nyelvére, hogy megértse azokat; nem értelmetlen, azaz objektív tartalomnélküli szavak ezek (nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte); de mégis meg kell különböztetnem az eredetit a fordítástól. Rend, cél, törvény ugyanis emberi értelemben véve bizonyos önkényességet fejez ki."

„A teizmus a természet rendjének, cél- és törvény-

szerűségének véletlenségéből *nyíltan* arra következtet, hogy ezek önkényes eredetűek, hogy létezik egy lény, amely különbözik a természettől, s rendet, cél- és törvényszerűséget vitt be a magában (an sich) kaotikus (dissolute), minden meghatározás iránt közömbös természetbe. A teista értelem ... olyan értelem, mely ellentmondásban van a természettel és abszolút képtelen megérteni a természet lényegét. A teista értelem két lényre, egy anyagi és egy formális vagy szellemi lényre szakítja szét a természetet" (Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520).

Feuerbach tehát elismeri a természetben uralkodó objektív törvényszerűséget, az objektív okságot, melyet a rendről, a törvényről stb. alkotott emberi képzetek csak megközelítő hűséggel tükröznek vissza. Feuerbachnál a a természet objektív törvényszerűségének elismerése elválaszthatatlanul összefügg a tudatunkban tükröződő külső világ, tárgyak, testek, dolgok objektív valóságának elismerésével. Feuerbach nézetei következetesen materialista nézetek. És az okság kérdésében vallott minden más nézetet, jobban mondva minden más filozófiai vonalat, a természetben uralkodó objektív törvényszerűség, okság, szükségszerűség tagadását joggal sorolja a fideizmus irányához. Mert valóban világos, hogy ha az okság kérdésében szubjektív álláspontra helyezkedünk, ha a természet rendjét és szükségszerűségét nem a külső objektív világból, hanem a tudatból, az értelemből, a logikából stb. vezetjük le, akkor az emberi értelmet elszakítjuk a természettől, az előbbit szembeállítjuk az utóbbival, sőt a természetet az értelem *részévé* tesszük, ahelyett, hogy az értelmet tekintenők a természet részecskéjének. Az okság kérdésében elfoglalt szubjektív álláspont filozófiai idealizmus (melynek válfajaihoz tartozik Hume és Kant okság-elmélete is), azaz többé-kevésbbé tompított, felhígított fideizmus. Ha elismerjük, hogy a természetben objektív törvényszerűség uralkodik, ha elfogadjuk, hogy a természet objektív törvényszerűsége megközelítő hűséggel tükröződik az ember fejében, akkor ez materializmus.

Ami Engelst illeti, ha nem tévedek, külön az okság kérdésében nem kellett szembeállítania materialista állás-

pontját más irányokkal. Erre nem volt szüksége, mert a külső világ objektív valóságának ennél általánosabb és döntőbb kérdésében félreérthetetlenül szembehelyezkedett az összes agnosztikusokkal. De aki csak némi figyelemmel olvasta filozófiai műveit, annak tudnia kell, hogy Engels egy pillanatig sem kételkedett a természet objektív törvényszerűségének, okságának, szükségszerűségének létezésében. Csak néhány példára szorítkozunk. Engels mindjárt az „Anti-Dühring" első fejezetében ezt mondja: „Hogy megismerhessük ezeket a részleteket (a világjelenségek összképének részleteit), ki kell emelnünk azokat természeti (natürlich) vagy történelmi összefüggésükből és természetük, különleges okaik és okozataik stb. szerint külön-külön meg kell vizsgálnunk" (5—6). Nyilvánvaló, hogy ez a természeti összefüggés, a természeti jelenségek összefüggése objektíven létezik. Engels különösen hangsúlyozza, hogy az okot és okozatot dialektikusan kell felfogni: „...ok és okozat olyan képzetek, melyek, mint ilyenek, csak az egyes esetre alkalmazva érvényesek, mihelyt azonban az egyes esetet a világ egészével való általános összefüggésében nézzük, ezek a képzetek összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatás szemléletében, ahol okok és okozatok folyton helyet cserélnek, s az, ami most vagy itt okozat, máskor és másutt okká lesz és megfordítva" (8). Következésképpen az ok és okozat emberi fogalma valamelyest mindig egyszerűsíti a természeti jelenségek objektív összefüggését, csak megközelítően tükrözi, mert mesterségesen elszigeteli az egyetlen és egységes világfolyamat egyik-másik oldalát. Ha úgy látjuk, hogy a gondolkodás törvényei összhangban vannak a természet törvényeivel, ez teljesen érthető — mondja Engels —, ha figyelembe vesszük, hogy a gondolkodás és a tudat „az emberi agy terméke, s hogy maga az ember a természet terméke". Érthető, hogy „az emberi agy termékei, amelyek végső fokon maguk is a természet termékei, nem mondanak ellent a többi természeti összefüggésnek (Naturzusammenhang), hanem összhangban vannak vele" (22)[49]. Egészen kétségtelen, hogy a világ jelenségei közt természetes, objektív összefüggés van. Engels állandóan „természeti törvényekről", „természeti szükségszerűségről"

(Naturnotwendigkeiten) beszél, s nem tartja szükségesnek, hogy külön megmagyarázza a materializmus közismert tételeit.

A „Ludwig Feuerbach"-ban szintén azt olvassuk, hogy „a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényei lényegükben azonosak, kifejezésükben pedig csak annyiban különböznek, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja azokat, míg a természetben — és eddig nagyrészt az emberi történelemben is — öntudatlanul, a külső szükségszerűség formájában, a látszólagos esetlegességek végtelen során keresztül törnek utat maguknak" (38). S Engels azzal vádolja a régi természetfilozófiát, hogy (a természeti jelenségeknek) „még ismeretlen, valóságos összefüggéseit eszmei, fantasztikus összefüggésekkel pótolta" (42)[50]. Engels egész világosan elismeri, hogy a természetben objektív törvényszerűség, okság, szükségszerűség uralkodik, s ugyanakkor hangsúlyozza, hogy e törvényszerűségnek emberi fogalmainkban való megközelítően hű tükröződése viszonylagos jellegű.

Áttérve J. Dietzgenre, machistáink számtalan ferdítése közül a következőt kell kiemelnünk. Gelfond úr, a „Vázlatok a marxizmus filozófiája «köréből»" című mű egyik szerzője, ezt mondja: „Dietzgen világnézetének fő pontjai a következő tételekben foglalhatók össze:... 9) az az oksági függés, melyet a dolgoknak tulajdonítunk, a valóságban nincs meg a dolgokban" (248). *Ez elejétől végig badarság.* Gelfond úr, akinek saját felfogása nem egyéb, mint materializmusból és agnoszticizmusból kotyvasztott zagyvaság, *istentelenül kiforgatta* J. Dietzgent. J. Dietzgen persze sokhelyütt meglehetősen zavaros, pontatlan, hibákat követ el, aminek a machisták szívből örülnek, s amiért a materialisták nem tekinthetik J. Dietzgent teljesen következetes filozófusnak. De csak a Gelfondok, csak az orosz machisták képesek ráfogni a materialista J. Dietzgenre, hogy nyíltan tagadja az okság materialista felfogását.

„Az objektív tudományos megismerés — mondja J. Dietzgen „Az emberi agymunka lényege" című munkájában (1903-as német kiad.) — nem a hit, nem a spekuláció, hanem a tapasztalat, az indukció segítségével, nem a priori,

hanem a posteriori* veszi észre az okokat. A természettudomány nem a jelenségeken kívül vagy a jelenségek mögött, hanem bennük vagy közvetítésükkel keresi az okokat" (94—95. old.). „Az okok a gondolkodási képesség termékei. De nem tiszta termékei, hanem a gondolkodási képesség az érzéki anyaggal kapcsolatban hozta létre azokat. Az így létrehozott ok ennek az érzéki anyagnak köszönheti objektív létezését. Miként az igazságtól megköveteljük, hogy egy objektív jelenség igazsága legyen, éppúgy az októl is megköveteljük, hogy valóságos ok, egy objektíven adott okozat oka legyen" (98—99. old.). „Egy dolog oka: az összefüggése" (100. old.).

Ebből látható, hogy Gelfond úr állítása *homlokegyenest ellenkezik a valósággal*. A materializmus világnézete, mint J. Dietzgen kifejti, elismeri, hogy az „oksági függés" *benne van* „magukban a dolgokban". A machista zagyvasághoz Gelfond úrnak össze kellett kevernie az oksági kérdésben követett materialista és idealista vonalat.

Térjünk át erre a második vonalra.

Ebben a kérdésben Avenarius világosan kifejtette filozófiájának kiindulópontjait „A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció" című első művében. A 81. §-ban ezt olvassuk: „Miként nem érzékeljük (nem tapasztaljuk: erfahren) az erőt, mely mozgást hoz létre, éppúgy nem érzékeljük valamely mozgás *szükségszerűségét* sem ... Amit érzékelünk (erfahren), mindig csak az, hogy az egyik a másik után következik ..." Ez színtiszta hume-ista álláspont: az érzet, a tapasztalat semmit sem mond nekünk a szükségszerűségről. Az a filozófus, aki (a „gondolkodás ökonómiájának" elve alapján) azt állítja, hogy csak érzet van, nem juthatott más következtetésre. „Mivel tehát — olvassuk tovább — az *okság* képzete megköveteli az erőt és a szükségszerűséget vagy kényszert, mint a következményfolyamat integrális alkatrészeit, ezért velük együtt megdől" (82. §). „A szükségszerűség megmarad mint a következmény várásának valószínűségi foka" (83. §, tézis).

* — nem a tapasztalat előtt, hanem a tapasztalat után. — *Szerk.*

Ez félreérthetetlen szubjektivizmus az okság kérdésében. És az, aki nem ismeri el az objektív valóságot mint érzeteink forrását, ha kissé következetes marad, nem is juthat más eredményre.

Lássuk Machot. Egyik munkájának „Okság és magyarázat" című fejezetében („Wärmelehre", 2. Auflage, 1900*. 432—439. old.) ezt olvassuk: „Hume kritikája (az okság fogalmának hume-i kritikája) érvényben marad." Kant és Hume különbözőképpen dönti el az okság kérdését (más filozófusokat Mach nem is vesz figyelembe!); „mi csatlakozunk" Hume döntéséhez. „A *logikai* (Mach kiemelése) szükségszerűségen kívül más, például fizikai szükségszerűség nem létezik." Éppen ez ellen a nézet ellen harcolt oly határozottan Feuerbach. Machnak eszébe sem jut, hogy tagadja Hume-mal való rokonságát. Csak az orosz machisták képesek azt állítani, hogy Hume agnoszticizmusa „egyesíthető" Marx és Engels materializmusával. Mach „Mechaniká"-jában ezt olvassuk: „A természetben nincs sem ok, sem okozat" (3. kiad., 1897. 474. old.). „Ismételten kifejtettem, hogy az oksági törvény valamennyi formája szubjektív impulzusokból (Trieben) ered; a természet számára nem szükségszerű, hogy összhangban legyen ezekkel" (495).

Itt meg kell jegyeznünk, hogy orosz machistáink az oksági törvényről szóló fejtegetések materialista vagy idealista irányának kérdését meglepő naivsággal összetévesztik e törvény ilyen vagy amolyan megfogalmazásával. Elhitték a német empiriokritikus professzoroknak, hogy ha azt mondják: „funkcionális viszony", akkor ez a „legújabb pozitivizmus" felfedezése, amely megszabadít minket a „szükségszerűség", „törvény", s más efféle kifejezések „fetisizmusától". Ez persze szűletlenség, s Wundt teljes joggal gúnyolta ki az ilyen *szócserét* (a „Phil. Studien"** idézett cikke, 383. és 388. old.), mely a dolog lényegén mit sem változtat. Maga Mach az oksági törvény „valamennyi formájáról" beszél, s a „Megismerés és tévedés"-

* — *Mach, E.* „Die Prinzipien der Wärmelehre", 2. Aufl., 1900 („A hőtan elvei". 2. kiad. 1900. — *Szerk.*).

** — „Philosophische Studien". — *Szerk.*

ben (2. kiad., 278. old.) azzal a magától értetődő fenntartással él, hogy a funkció fogalma csak akkor fejezheti ki pontosabban „az elemek függését“, ha már megvan a lehetőség arra, hogy a kutatás eredményeit *mérhető* mennyiségekben fejezzék ki — ezt azonban még az olyan tudományokban is, mint a vegytan, csak részben érték el. Úgy látszik, machistáinknak, akik oly bizalommal fogadják a professzori felfedezéseket, az a véleményük, hogy Feuerbach (Engelsről már nem is szólva) nem tudta, hogy a rend, a törvényszerűség stb. fogalma bizonyos feltételek mellett matematikailag meghatározott funkcionális viszonnyal kifejezhető !

Az a valóban fontos ismeretelméleti kérdés, amely a filozófiai irányokat elválasztja, nem úgy szól, hogy milyen pontosságra tettünk szert az oksági összefüggések leírásában, s hogy kifejezhetők-e ezek a leírások pontos matematikai képlettel, hanem úgy, hogy mi ezen összefüggések megismerésének a forrása: a természet objektív törvényszerűsége-e, vagy pedig elménknek az a tulajdonsága, az a sajátos képessége, hogy megismerhet bizonyos apriorisztikus igazságokat stb. Ez az, ami a materialista Feuerbachot, Marxot és Engelst megmásíthatatlanul elválasztja az agnosztikus (hume-ista) Avenariustól és Machtól.

Mach, akit bűn volna következetességgel vádolni, műveinek egyes helyein gyakran „megfeledkezik“ arról, hogy egyetért Hume-mal, „megfeledkezik“ szubjektív oksági elméletéről és „egyszerűen“ mint természettudós, vagyis ösztönös materialista szempontból elmélkedik. A „Mechaniká“-ban például ezt olvassuk: „A természet arra tanít bennünket, hogy jelenségeiben egyformaságot találjunk“ (francia ford., 182. old.). Ha a természet jelenségeiben egyformaságot *találunk*, vajjon objektíven, elménken kívül létezik-e ez az egyformaság? Nem. Ugyanerről a kérdésről — a természet egyformaságáról — Mach ilyesmiket mond: „Az az erő, mely a félig megfigyelt tények gondolati kiegészítésére késztet, az asszociáció. Az asszociációt megerősíti az ismétlés. Akkor idegen, akaratunktól és az egyes tényektől független erőnek tűnik fel előttünk, mely gondolatokat *és* (Mach kiemelése) tényeket

irányít, s mint felettük uralkodó *törvény*, összhangban tartja azokat. Az a körülmény, hogy képesnek tartjuk magunkat arra, hogy e törvény segítségével jövendöljünk, csak (!) környezetünk elegendő egyformaságát bizonyítja, de korántsem a jövendölés beteljesülésének *szükségszerűségét*" („Wärmelehre", 383. old.).

Ebből következik, hogy a környezet, azaz a természet egyformaságán *kívül* is lehet és kell valamiféle szükségszerűséget keresni! De hogy hol — az az idealista filozófia titka, amely nem meri elismerni, hogy az ember megismerőképessége nem egyéb, mint a természet visszatükrözése. Sőt, Mach „Megismerés és tévedés" című utolsó művében úgy határozza meg a természeti törvényt, mint „a várakozás korlátozását" (2. kiad., 450. és köv. old.)! A szolipszizmus mégiscsak felülkerekedik.

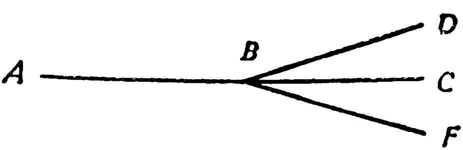
Lássunk még más írókat is, akik szintén ugyanehhez a filozófiai irányhoz tartoznak. Az angol Karl Pearson az őt jellemző határozottsággal ezt mondja: „A tudomány törvényei sokkal inkább az emberi elme termékei, semmint a külső világ tényei" („The Grammar of Science", 2nd ed., p. 36). „Azok, akik — legyenek akár poéták, akár materialisták — a természetet az ember korlátlan urának (sovereign) tisztelik, igen gyakran elfelejtik, hogy a jelenségek rendje és bonyolult volta, amelyet annyira csodálnak, éppúgy az ember észlelő és elmélkedő képességének a terméke, mint emlékei és gondolatai" (185). „A természeti törvény az emberi elme találékonyságának köszönheti átfogó jellegét" (ugyanott). „*Az ember a természeti törvény alkotója*" — így szól a harmadik fejezet 4. §-a. „Sokkal több értelme van annak az állításnak, hogy az ember adja a törvényeket a természetnek, mint annak az ellenkező állításnak, hogy a természet adja a törvényeket az embernek" — noha a tisztelt professzor szomorúan kénytelen elismerni, hogy az utóbbi (materialista) nézet „manapság, sajnos, nagyon elterjedt" (87. old.). Az okság kérdésének szentelt IV. fejezet 11. §-ában fogalmazza meg Pearson ezt a *tételt*: „*A szükségszerűség a fogalmak világába tartozik, nem pedig az észleletek világába.*" Megjegyzendő, hogy Pearson szerint „éppen" az észleletek vagy érzéki benyomások alkotják a rajtunk kívül létező valóságot.

„Abban az egyformaságban, ahogyan az észleletsorozatok ismétlődnek, az észleletek e rutinjában szintén nincs belső szükségszerűség, de a gondolkodó lények létezésének szükséges feltétele az észleletek rutinjának a megléte. A szükségszerűség tehát a gondolkodó lény természetében, nem pedig magukban az észleletekben rejlik; így tehát magától értetődően az észlelőképesség terméke“ (139. old.).

Machistánk tehát, akivel „maga“ E. Mach is többízben nyíltan szolidárisnak vallotta magát, szerencsésen eljutott a hamisítatlan kanti idealizmushoz: az ember adja a törvényeket a természetnek, nem pedig a természet az embernek! Nem az a fontos, hogy Kant után az aprioritás tanát szajkózzák — ez nem az idealista filozófiai vonalat, hanem csak e vonal különleges megfogalmazását határozza meg —, hanem az a fontos, hogy itt az ész, a gondolkodás, a tudat az elsődleges, a természet pedig másodlagos. Nem az ész a természet részecskéje, egyik legmagasabbrendű terméke, folyamatainak tükröződése, hanem a természet a részecskéje az észnek, mely ilyenformán közönséges, egyszerű, közismert emberi észből önmagától valami „mérhetetlen“ — mint Dietzgen mondta —, rejtelmes, isteni ésszé bővül. Az a kanti és machi formula, hogy „az ember adja a törvényeket a természetnek“, a fideizmus formulája. Ha machistáink nagy szemeket meresztenek, mikor azt olvassák Engelsnél, hogy a materializmusnak az a legfőbb megkülönböztető ismérve, hogy a természetet tekinti elsődlegesnek, nem pedig a szellemet — ez csak azt mutatja, hogy a valóban fontos filozófiai irányokat képtelenek megkülönböztetni a tudóskodással és mesterkélt szócskákkal űzött professzori játéktól.

J. Petzoldt, aki kétkötetes munkájában ismerteti és továbbfejleszti Avenariust, remek mintaképe a machizmus reakciós skolasztikájának. „A szubsztancialitás és az okság — oktat ki bennünket — még ma, százötven évvel Hume után is megbénítja a gondolkodó bátorságát“ („Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába“, I. köt., 31. old.). Magától értetődik, hogy a „legbátrabbak“ a szolipszisták, akik felfedezték a szerves anyag nélkül létező érzetet, az agy nélküli gondolatot, az objektív törvényszerűség nélkül létező természetet! „Így az okság utolsó, eddig még

nem említett meghatározásához, a történés *szükségszerűségéhez* vagy a *természeti szükségszerűséghez* szintén valami homályosság és miszticizmus tapad" — a „fetisizmus", az „antropomorfizmus" stb. eszméje (32. és 34.). Szegény misztikus Feuerbach, Marx és Engels! Folyton a természeti szükségszerűségről beszéltek, s tetejébe elméleti reakciósoknak nevezték Hume vonalának híveit... Petzoldt fölötte áll mindennemű „antropomorfizmusnak". Felfedezte az *„egyértelműség törvényét"*, ezt a nagy törvényt, amely kiküszöböl minden homályt, eltünteti a „fetisizmus" minden nyomát stb. stb. stb. Egy példa: az erőparallelogramma (35. old.). Ezt nem lehet „bebizonyítani", — ezt el kell ismerni mint „tapasztalati tényt". Nem tehető fel, hogy egy test, mely egyforma lökéseket kap, különbözőképpen mozog. „Nem tehetjük fel, hogy a természet ilyen határozatlan és önkényes; határozottságot, törvényszerűséget kell követelnünk tőle" (35). Úgy — úgy. Törvényszerűséget követelünk a természettől. A burzsoázia megköveteli professzoraitól, hogy reakciósok legyenek. „Gondolkodásunk határozottságot követel a természettől, s a természet mindig teljesíti, sőt látni fogjuk, hogy bizonyos értelemben kénytelen teljesíteni ezt a követelést" (36). Miért mozog a test az *AB*-vonal irányában adott lökésre *C* felé, nem pedig *D* vagy *F* stb. felé?



„Miért nem választja a természet a végtelen sok más irány egyikét sem?" (37.) Azért, mert akkor a test pályája „sokértelmű" lenne, Joseph Petzoldt nagy empiriokritikai felfedezése viszont *egyértelműséget* követel.

Oldalakon át ilyen hihetetlen badarságokat írnak az „empiriokritikusok"!

„... Ismételten utaltunk arra, hogy tételünk nem egyedi tapasztalatok összegéből meríti erejét, hanem a természettől követeljük érvényességét (seine Geltung). S valóban, tételünk, még mielőtt törvénnyé lett, számunkra már elv, mellyel a valóság vizsgálatához fogunk, vagyis posztulátum. Mondhatni a priori érvényes, független minden egyedi tapasztalattól. Természetesen nemigen fér össze a tiszta tapasztalat filozófiájával, hogy apriorisztikus igazságokat tanítson s így ismét meddő metafizikába merüljön. Ez az a priori mindig csak logikai lehet, sohasem pszichológiai és metafizikai" (40). No persze, ha az a priorit logikainak nevezik, akkor ez az eszme már nem reakciós, hanem a „legújabb pozitivizmus" magaslatára emelkedik!

A pszichikai jelenségek egyértelmű meghatározottsága lehetetlenség — oktat bennünket tovább J. Petzoldt —: a képzelet szerepe, a nagy feltalálók jelentősége stb. itt kivételeket teremt, márpedig a természeti törvény vagy a szellem törvénye nem tűr „kivételt" (65). Hamisítatlan metafizikus, akinek halvány fogalma sincs a véletlen és a szükségszerű különbségének viszonylagosságáról.

Velem szemben — folytatja Petzoldt — valószínűleg a történelmi eseményeknek vagy költői művekben szereplő jellemek kibontakozásának indokolására fognak hivatkozni. „Ha figyelmesen szemügyre vesszük a dolgot, nyomát sem találjuk ilyen egyértelműségnek. Elképzelhető, hogy minden történelmi esemény vagy dráma szereplői azonos pszichikai feltételek mellett másképp is cselekedhettek volna" (73). „Pszichikai téren tényleg hiányzik az egyértelműség, sőt hiányát jogunk van *követelni* (Petzoldt kiemelése) a valóságtól. Tanításunk ilymódon a *posztulátum*, azaz minden megelőző tapasztalat elengedhetetlen feltétele, a *logikai a priori* rangjára emelkedik" (Petzoldt kiemelése, 76. old.).

S Petzoldt ezzel a „logikai a priorival" operál tovább „Bevezetés"-ének mindkét kötetében, valamint 1906-ban megjelent, „A világ problémája pozitivista szempontból" című könyvecskéjében*. Ez már a második példa arra,

* *J. Petzoldt.* „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus", Lpz., 1906, S. 130 („A világ problémája pozitivista szempontból". Lipcse 1906. 130. old. — *Szerk.):* „Empirikus szempont-

hogy egy kiváló empiriokritikus észrevétlenül a kantizmusnál köt ki és a legreakciósabb tanokat tálalja fel kissé másízű mártásban. S ez nem véletlen, mert Mach és Avenarius okság-tana alapjában véve idealista hazugság, bárhogyan leplezzék is a „pozitivizmus"-ról szavalt hangzatos frázisokkal. A hume-i és a kanti okság-elmélet különbsége csak másodrendű különbség az agnosztikusok között, akik egyetértenek abban, ami a legfontosabb, tudniillik valamennyien tagadják a természet objektív törvényszerűségét, s így elkerülhetetlenül ilyen vagy amolyan idealista következtetésekre kell jutniok. Rudolf Willy, aki valamivel „szégyenlősebb" empiriokritikus, mint J. Petzoldt, s restelli az immanensekkel való rokonságát, elveti például Petzoldt egész „egyértelműségi" elméletét, mely nem egyéb, mint „logikai formalizmus". De javít-e R. Willy helyzetén, hogy megtagadja Petzoldtot? Korántsem. Mert csak azért tagadja meg a kanti agnoszticizmust, hogy elfogadja a hume-i agnoszticizmust: „Már régóta (Hume óta) tudjuk — írja —, hogy a «szükségszerűség» merőben logikai (nem „transzcendentális"), vagy ahogy szívesebben mondanám (s már mondtam is egyszer), merőben nyelvi (sprachlich) ismertetőjel (Merkmal)" (R. Willy: „Gegen die Schulweisheit", Münch., 1905, S. 91; v. ö. 173, 175).

Az agnosztikus a szükségszerűség materialista felfogását „transzcendentálisnak" nevezi, mert ugyanazon kanti és hume-i „iskolás bölcseség" szempontjából — melyet Willy nem vet el, csak valamelyest megtisztít — a tapasztalatban adott objektív valóság bármilyen elismerése jogtalan „transzcenzus".

Ugyancsak lépten-nyomon az agnoszticizmus ösvényére téved Henri Poincaré, ez a nagy fizikus és jelentéktelen filozófus is, az itt tárgyalt filozófiai irányzat egyik francia képviselője, akinek tévedéseit P. Juskevics természetesen a legújabb, sőt még a „legújabbnál" is újabb pozitivizmus legújabb vívmányának nyilvánította, úgy hogy még egy újabb „izmust" kellett kitalálnia — az „empirioszimbo-

ból is lehetséges logikai a priori: az okság logikai a priori környezetünk tapasztalati (erfahrungsmässig, tapasztalatilag adott) állandósága szempontjából."

lizmust". Poincaré (akinek nézeteiről egészében az új fizikáról szóló fejezetben lesz szó) a természeti törvényeket szimbolumoknak, egyezményes jeleknek tekinti, melyeket az ember a maga *„kényelmére"* alkot. „Az egyetlen igazi objektív valóság a világ belső összhangja", objektívnek pedig Poincaré azt nevezi, ami általános érvényű, amit az emberek többsége vagy minden ember elismer*, — vagyis a machistákhoz hasonlóan tisztára szubjektív módon megsemmisíti az objektív igazságot; ami pedig az „összhangot" illeti, arra a kérdésre, hogy vajjon *rajtunk kívül* van-e ez az összhang, határozott „nem"-mel felel. Teljesen nyilvánvaló, hogy az új műszavak mit sem változtatnak az agnoszticizmus ősrégi, filozófiai vonalán, mert Poincaré „eredeti" elméletének is az a lényege, hogy tagadja a természet objektív valóságát és objektív törvényszerűségét (bár Poincaré korántsem következetes). Ezért egészen természetes, hogy a német kantisták — az orosz machistáktól eltérően, akik a régi tévedések új megfogalmazását vadonatúj felfedezéseknek tekintik — örömmel fogadták az efféle nézeteket, mint annak bizonyítékát, hogy Poincaré egy lényeges filozófiai kérdésben hozzájuk, az agnoszticizmushoz pártolt. „Henri Poincaré francia matematikus — olvassuk a kantista Philipp Franknál — azt az álláspontot képviseli, hogy az elméleti természettudomány számos legáltalánosabb tétele (pl. a tehetetlenség törvénye, az energia megmaradásának törvénye stb.), melyekről sokszor nem tudjuk, hogy vajjon empirikus vagy pedig apriorikus eredetűek-e, a valóságban se nem ilyenek, se nem olyanok, hanem az ember tetszésétől függő, merőben konvencionális megállapítások." „Ilymódon — lelkesedik a kantista — a legújabb természetfilozófia egészen váratlanul felújítja a kritikai idealizmusnak azt az alapgondolatát, hogy a tapasztalat csak azt a keretet tölti ki, melyet az ember természettől fogva magával hoz..."**

---

* *Henri Poincaré.* „La Valeur de la Science", Paris, 1905, pp. 7, 9. Orosz fordításban is megjelent.

** „Annalen der Naturphilosophie"[5], VI. B., 1907, SS. 443, 447 („Természetfilozófiai Évkönyvek". VI. köt. 1907. 443, 447. old. — *Szerk.).*

Azért idéztük ezt a példát, hogy szemléltetően bemutassuk az olvasónak, mennyire naivak a mi Juskevicseink és társaik, akik holmi „szimbolizmus-elméletet“ valódi *újdonságnak* tartanak, holott a kissé hozzáértő filozófusok egyszerűen és nyíltan kimondják: átpártolt a kritikai idealizmushoz! Mert a kritikai idealizmusnak nem az a lényege, hogy okvetlenül Kant formuláit ismételgessék, hanem az, hogy elismerjék Hume és Kant *közös* alapeszméjét, vagyis hogy tagadják a természet objektív törvényszerűségét és ne a természetből, hanem a *szubjektumból*, az emberi tudatból vezessék le a különböző „tapasztalati feltételeket“, a különféle elveket, posztulátumokat, kiinduló tételeket. Igaza volt Engelsnek, mikor azt mondta: nem az a lényeges, hogy a materializmus vagy az idealizmus számos iskolája közül melyikhez csatlakozik ez vagy az a filozófus, hanem az, hogy mit tart elsődlegesnek: a természetet, a külső világot, a mozgásban levő anyagot-e, vagy pedig a szellemet, az észt, a tudatot stb.

Idézzük még E. Luckát, ezt a jól tájékozott kantistát, aki a machizmusnak az adott kérdésben elfoglalt álláspontját jellemezve a machizmust szembeállítja a többi filozófiai iránnyal. Az okság kérdésében „Mach teljesen Hume-hoz csatlakozik“*. „P. Volkmann a gondolkodás szükségszerűségét a természeti folyamatok szükségszerűségéből vezeti le; ez olyan álláspont, mely Machhal ellentétben és Kanttal egyezően elismeri a szükségszerűség tényét, de a szükségszerűség forrását, Kanttal ellentétben, nem a gondolkodásban, hanem a természeti folyamatokban keresi“ (424).

P. Volkmann fizikus, aki meglehetősen sokat ír ismeretelméleti kérdésekről, és mint a természettudósok óriási többsége, ő is a materializmus —, igaz, hogy a következetlen, félénk, következtetéseit elharapó materializmus felé hajlik. Aki elismeri a természeti szükségszerűséget és abból vezeti le a gondolkodás szükségszerűségét, az materialista. Aki a szükségszerűséget, az okságot, a

* *E. Lucka.* „Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»“. „Kantstudien“, VIII. Bd., S. 409 („A megismerés problémája és Mach «Az érzetek elemzése» c. műve“. „Kant-tanulmányok“. VIII. köt. 409. old. — *Szerk.).*

törvényszerűséget stb. a gondolkodásból vezeti le, az idealista. A közölt idézet egyetlen pontatlansága az az állítás, hogy Mach teljesen tagad minden szükségszerűséget. Mint láttuk, ez nem mondható sem Machról, sem általában az empiriokritikai irányzatról, amely — mivel kétségtelenül eltér a materializmustól — elkerülhetetlenül az idealizmus lejtőjére kerül.

Még külön az orosz machistákról kell néhány szót mondanunk. Ők marxisták szeretnének lenni, ők mindannyian „olvasták“, hogy Engels éles határvonalat húz a materializmus és Hume iránya között, hallaniok kellett magától Machtól és mindenkitől, aki csak valamelyest is ismeri Mach filozófiáját, hogy Mach és Avenarius Hume vonalát követi — s mégis mindannyian gondosan ügyelnek arra, nehogy *egy árva szót is* ejtsenek az okság hume-ista és materialista felfogásáról! Teljes zűrzavar uralkodik náluk. Íme néhány példa. P. Juskevics úr „új“ empirioszimbolizmust hirdet. „A kéknek, a keménynek stb. érzete, ezek az állítólag tiszta tapasztalati adatok“ és „az állítólagos tiszta ész alkotásai, mint az agyrém vagy a sakkjáték“, egyaránt „empirioszimbolumok“ („Vázlatok“, 179. old.). „A megismerés empirioszimbolisztikus, és fejlődése folyamán a szimbolizálás egyre magasabbfokú empirioszimbolumai felé halad“. „Ilyen empirioszimbolumok . . . az úgynevezett természeti törvények“ (ugyanott). „Az úgynevezett igazi valóság, az önmagában való lét az az infinitus“ (borzasztó tudós ember ez a Juskevics úr !) „végső szimbolumrendszer, mely felé tudásunk törekszik“ (188). „Az adott áradata“, mely „megismerésünk alapja“, „irracionális“, „illogikus“ (187, 194). Az energia „éppoly kevéssé dolog, szubsztancia, mint az idő, a tér, a tömeg és egyéb természettudományos alapfogalmak; az energia nem más, mint konstancia, empirioszimbolum, hasonlóan más empirioszimbolumokhoz, amelyek — ideig-óráig — kielégítik azt a fontos emberi szükségletet, hogy észt, Logoszt vigyünk be az adott irracionális áradatába“ (209).

Tarka, rikító, „legújabb“ terminológiai darabkákból összetákolt bohócruhában áll előttünk a szubjektív idealista, aki a külső világot, a természetet, a természet törvé-

nyeit csak megismerésünk szimbolumainak tartja. Az adott áradatában nincs sem észszerűség, sem rend, sem törvényszerűség, csak megismerésünk visz bele értelmet. Az égitestek, beleértve a Földet is, az emberi megismerés szimbolumai. Bár a természettudomány azt tanítja, hogy a Föld már jóval az ember és a szerves anyag megjelenése előtt is létezett, de mi mindezt megváltoztattuk! *Mi* teremtünk rendet a bolygók mozgásában, ez a mi megismerésünk terméke. És Juskevics úr, mivel érzi, hogy ez a filozófia az emberi észt teszi meg a természet alkotójává, ősatyjává, az ész mellé állítja a „*Logoszt*", vagyis az absztrakt észt — nem az észt, hanem Az Észt, nem az emberi agy funkcióját, hanem olyasvalamit, ami mindennemű agy előtt létezett, valami istenit. A „legújabb" pozitivizmus legújabb vívmánya nem egyéb, mint a fideizmus régi formulája, amelyet már Feuerbach leleplezett.

Lássuk A. Bogdanovot. 1899-ben, mikor még félig-meddig materialista volt és csak kezdett ingadozni Wilhelm Ostwald, az igen nagy vegyész és igen zavarosfejű filozófus hatása alatt, ezt írta: „A jelenségek egyetemes oksági összefüggése az emberi megismerés utolsó, legjobb gyermeke; egyetemes törvény, a legfőbb törvény mindazon törvények közül, melyeket, a filozófus szavaival élve, az emberi ész ír elő a természetnek" („A történelmi természetszemlélet alapelemei", 41. old.).

Allah a megmondhatója, honnan vette akkor Bogdanov ezt az utalását. Tény azonban, hogy „a filozófus szavai", melyeket a „marxista" hiszékenyen ismételt — *Kant* szavai. Kellemetlen eset! Annál kellemetlenebb, mert nem lehet „egyszerűen" Ostwald hatásával megmagyarázni.

1904-ben, mikor már sikerült megszabadulnia a természettudományos materializmustól is, Ostwaldtól is, Bogdanov ezt írta: „... A modern pozitivizmus azt tartja, hogy az okság törvénye csak megismerési módszer, mellyel szakadatlan sorba kapcsoljuk a jelenségeket, csak a tapasztalati koordináció formája" („A társadalmi lélektan köréből", 207. old.). Bogdanov vagy nem tudta, vagy elhallgatta azt, hogy ez a modern pozitivizmus — agnoszticizmus, mely tagadja a természetnek minden-

nemű „megismerés" előtt és ettől függetlenül, az ember előtt és tőle függetlenül létező objektív szükségszerűségét. Vakon átvette a német professzoroktól mindazt, amit azok „modern pozitivizmusnak" neveztek. Végül 1905-ben, mikor már végigment minden megelőző szakaszon, az empiriokriticizmus szakaszán is, mikor már az „empiriomonista" szakasznál tartott, ezt írta: „A törvények egyáltalán nem tartoznak a tapasztalat szférájába,... nem tárulnak fel a tapasztalatban, hanem a gondolkodás teremti azokat, hogy segítségükkel megszervezzük és harmonikus, egységes egészbe foglaljuk a tapasztalatot" („Empiriomonizmus", I. 40). „A törvények a megismerés absztrakciói, s a fizikai törvényeknek éppoly kevéssé vannak fizikai tulajdonságai, mint a pszichológiai törvényeknek pszichikai tulajdonságai" (ugyanott).

Vagyis az a törvény, hogy az őszre tél, a télre tavasz következik, nem tárul fel előttünk a tapasztalatban, hanem a gondolkodás hozta létre, hogy segítségével megszervezzük, összhangba hozzuk, összeegyeztessük... mit mivel, Bogdanov elvtárs?

„Az empiriomonizmus csak azért lehetséges, mert a megismerés aktívan összhangba hozza a tapasztalatot, kiküszöböli számtalan ellentmondását, egyetemes szervező formákat teremt számára és az elemek eredendő kaotikus világát a viszonyok levezetett, rendezett világával pótolja" (57). Ez nem igaz. Az az eszme, hogy a megismerés képes egyetemes formákat „teremteni", az eredendő káoszt renddel pótolni stb., — az idealista filozófia eszméje. A világ az anyag törvényszerű mozgása, és megismerésünk, mivel a természet legmagasabbrendű terméke, csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget.

Összefoglalva: machistáink, mivel vakon hisznek a „legújabb" reakciós professzoroknak, az okság kérdésében megismétlik a kanti és a hume-i agnoszticizmus hibáit, s nem veszik észre, hogy ezek a tanok szöges ellentétben állnak a marxizmussal, vagyis a materializmussal, nem veszik észre, hogy az idealizmus lejtőjére kerültek.

4. „A GONDOLKODÁS ÖKONÓMIÁJÁNAK ELVE" ÉS „A VILÁG EGYSÉGÉNEK" KÉRDÉSE

„A «legkisebb erőkifejtés» elve, melyet Mach, Avenarius és még sokan az ismeretelmélet alapjává tesznek meg... kétségtelenül «marxista» tendencia az ismeretelméletben."

Ezt mondja V. Bazarov a „Vázlatok" 69. oldalán.

Van marxi „ökonómia" és van machi „ökonómia". Vajjon csakugyan „kétségtelen", hogy a kettő közt összefüggés van, még ha egészen távoli is?

Avenariusnak „A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció" című műve (1876), mint láttuk, olymódon alkalmazza ezt az „elvet", hogy „a gondolkodás ökonómiája" nevében *csak az érzetet* nyilvánítja létezőnek. Ugyanezen ökonómia nevében az okságot és a „szubsztanciát" (a „szubsztancia" szót a professzor urak fontoskodásból szeretik használni a pontosabb és világosabb „anyag" szó helyett) „kiküszöböltnek" nyilvánítják, aminek eredménye: az anyag nélkül létező érzet, az agy nélkül létező gondolat. Ezzel a hihetetlen badarsággal új zászló alatt próbálják becsempészni *a szubjektív idealizmust*. Mint láttuk, a filozófiai irodalomban *általánosan elismerik* ennek a hírhedt „gondolkodási ökonómiáról" írt *alapvető* munkának szubjektív idealista jellegét. Igazán furcsa, hogy machistáink nem vették észre az „új" zászló alatt a szubjektív idealizmust.

Mach „Az érzetek elemzése" című könyvében (orosz ford., 49. old.) többek között hivatkozik 1872-ben megjelent munkájára, mely ezzel a kérdéssel foglalkozik. Ez a munka is, mint láttuk, a *tiszta* szubjektivizmus álláspontját képviseli: a világot az érzetekre redukálja. Az a két legfontosabb mű tehát, mely ezt a nevezetes „elvet" bevezette a filozófiába, idealista álláspontot képvisel! Mit jelent ez? Azt, hogy a gondolkodás ökonómiájának elve, ha valóban „megteszik az ismeretelmélet *alapjává*", *okvetlenül* szubjektív idealizmusra vezet. A „legökonómikusabb" azt „gondolni", hogy csak én és az én érzeteim léteznek — ez vitathatatlan, ha már ilyen képtelen fogalmat viszünk be az *ismeretelméletbe.*

„Ökonómikusabb"-e azt „gondolni", hogy az atom oszthatatlan, vagy pedig hogy pozitív és negatív elektronokból áll? „Ökonómikusabb"-e azt „gondolni", hogy az orosz burzsoá forradalmat a liberálisok hajtják végre, vagy pedig, hogy a liberálisok ellen hajtják végre? Csak fel kell tennünk a kérdést, s azonnal láthatjuk, hogy a „gondolkodás ökonómiája" kategória alkalmazása *itt* képtelenség, szubjektivizmus. Az ember gondolkodása akkor „ökonómikus", ha *híven* tükrözi az objektív igazságot, e hűség próbaköve pedig a gyakorlat, a kísérlet, az ipar. Az ismeretelméletben csak az beszélhet komolyan a gondolkodás ökonómiájáról, aki tagadja az objektív valóságot, vagyis tagadja a marxizmus *alapjait*!

Mach későbbi munkáiban viszont úgy *értelmezi* ezt a nevezetes elvet, hogy azt gyakran az elv teljes tagadásának kell tekintenünk. A „Hőtan"-ban például visszatér kedvenc eszméjéhez, a tudomány „ökonómikus természetéhez" (2. német kiad., 366. old.). De nyomban hozzáfűzi, hogy mi nem a gazdálkodásért gazdálkodunk (366; mégegyszer 391): „a tudományos gazdálkodás célja egy minél teljesebb . . . nyugodt . . . világkép" (366). De ha ez így van, akkor „az ökonómia elvét" lényegében kirekesztik az ismeretelmélet alapjaiból, sőt általában az egész ismeretelméletből. Aki azt tekinti a tudomány céljának, hogy hű (a nyugalomnak itt semmi keresnivalója) képet adjon a világról, az egy materialista tételt ismétel. Aki így beszél, az elismeri a világ objektív valóságát megismerésünkkel szemben, a modell objektív valóságát a képpel szemben. A gondolkodás *ökonómikus volta ebben* az összefüggésben csak egy otromba, nevetséges, nyakatekert *szó* a „hűség" helyett. Mach itt, szokása szerint, összezavarja a kifejezéseket, a machisták pedig bámulják és esküsznek erre a zagyvaságra!

A „Megismerés és tévedés" „Kutatási utak" című fejezetében ezt olvassuk:

„A «teljes és legegyszerűbb leírás» (Kirchhoff, 1874), «a ténylegesnek ökonómikus ábrázolása» (Mach, 1872), «a gondolkodás és a lét megegyezése és a gondolkodási folyamatok kölcsönös megegyezése» (Grassmann, 1844) jelentéktelen változatokkal ugyanazt a gondolatot fejezi ki."

Hát nem a zagyvaság mintaképe ez? „A gondolkodás ökonómiáját“, melyből Mach 1872-ben azt a következtetést vonta le, hogy *kizárólag csak* érzetek léteznek (erről az álláspontjáról utóbb sajátmagának is el kellett ismernie, hogy idealista álláspont), *egyenlőnek veszi* a matematikus Grassmannak azzal a teljesen materialista kijelentésével, hogy a gondolkodásnak feltétlenül meg kell egyeznie a *léttel!* egyenlőnek veszi a legegyszerűbb *leírással (az objektív valóság* leírásával, melynek létezésében Kirchhoffnak esze ágában sem volt kételkedni!).

A „gondolkodás ökonómiája“ elvének *ilyen* alkalmazása jó példája Mach különös filozófiai ingadozásainak. S ha furcsaságnak vagy nyelvbotlásnak tekintjük és kiküszöböljük az ilyen mondatokat, kétségtelenné válik, hogy „a gondolkodás ökonómiájának elve“ idealista elv. A kantista Hönigswald például, Mach filozófiáját bírálva, *üdvözli* Mach „ökonómiai elvét“ mint annak bizonyítékát, hogy Mach „a kantizmus eszmeköréhez“ *közeledik* (Dr. Richard Hönigswald. „Zur Kritik der Machschen Philosophie“. Brl., 1903, S. 27*). Valóban, ha nem ismerjük el az érzeteinkben feltáruló objektív valóságot, akkor honnan eredhet „az ökonómia elve“, ha nem az *alanyból?* Az érzetekben, persze, nincs semmi „ökonómia“. A gondolkodás tehát olyasmit ad, ami nincs az érzetben! „Az ökonómia elve“ tehát nem a tapasztalatból (= érzetekből) származik, hanem megelőz mindennemű tapasztalatot, logikai feltétele a tapasztalatnak, éppúgy, mint Kant kategóriái. Hönigswald „Az érzetek elemzése“ következő sorait idézi: „testi és lelki egyensúlyunkból a természeti folyamatok egyensúlyára, egyértelmű meghatározottságára és egyneműségére következtethetünk“ (orosz ford., 281. old.). S valóban nem lehet kétséges, hogy az efféle tételek szubjektív idealista tételek, s hogy Mach közel áll Petzoldthoz, aki az apriorizmusra lyukadt ki.

Az idealista Wundt „a gondolkodás ökonómiájának elve“ alapján igen találóan „fordított Kantnak“ nevezi Machot („Systematische Philosophie“, Lpz., 1907, S. 128),

* — „A machi filozófia bírálatához“. Berlin 1903. 27. old. — *Szerk.*

mert a gondolkodás ökonómiájának Mach-féle elve lényegében apriorisztikus elv, s míg Kantnál a sorrend: a priori és tapasztalat, addig Machnál: tapasztalat és a priori (130). A kapcsolat (Verknüpfung) vagy a dolgokban van mint „objektív természeti törvény" (amit Mach határozottan tagad), vagy pedig „a leírás szubjektív elve" (130). Mach ökonómiai elve szubjektív elv, és kommt wie aus der Pistole geschossen — nem tudni honnan jön, mint valami teleológiai elv, amelynek különféle értelme lehet (131). Láthatjuk tehát, hogy a filozófiai terminológia szakemberei nem olyan naivak, mint a mi machistáink, akik minden további nélkül készek elhinni, hogy egy „új" szócska kiküszöböli a szubjektivizmus és az objektivizmus, az idealizmus és a materializmus ellentétét.

Végül még James Ward angol filozófusra hivatkozunk, aki kertelés nélkül spiritualista monistának nevezi magát. Ő nem vitatkozik Machhal, ellenkezőleg, mint alább látni fogjuk, az egész machista fizikai áramlatot felhasználja a materializmus elleni harcra. S Ward határozottan kijelenti, hogy Machnál „az egyszerűség kritériuma" „általában szubjektív, nem pedig objektív" („Naturalism and Agnosticism", v. I., 3rd. ed., p. 82).

A mondottak után nem lehet különös, hogy a gondolkodás ökonómiájának elve mint az ismeretelmélet alapja megnyerhette a német kantisták és az angol spiritualisták tetszését. Az azonban már igazán humoros, hogy olyan emberek, akik marxisták szeretnének lenni, a materialista Marx politikai ökonómiáját Mach ismeretelméleti ökonómiájával boronálják össze.

Itt helyénvaló lesz néhány szót szólni „a világ egységéről". Ezzel a kérdéssel kapcsolatban P. Juskevics úr szemléltető oktatást nyújt arról — immár századszor és ezredszer —, hogy milyen határtalan zűrzavart keltenek machistáink. Engels Dühringgel szemben, aki a világ egységét a gondolkodás egységéből vezette le, ezt mondja az „Anti-Dühring"-ben: „A világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fáradalmas fejlődése bizonyítja" (31. old.)[52]. Juskevics úr idézi ezt a helyet, és „ellentmond": „Itt mindenekelőtt homá-

lyos, hogy mit jelent tulajdonképpen az az állítás, hogy «a világ egysége anyagiságában van»" (id. könyv, 52. old.).

Ugye kedves? Ez a személy nem átallott nyilvánosan locsogni a marxizmus filozófiájáról, hogy kijelenthesse: neki „homályosak" a materializmus legelemibb tételei! Engels Dühring példájával kimutatta, hogy egy valamelyest is következetes filozófia a világ egységét levezetheti a gondolkodásból is, de akkor tehetetlen a spiritualizmussal és fideizmussal szemben („Anti-Dühring", S. 30), s érvei elkerülhetetlenül szemfényvesztő frázisok lesznek, — vagy levezetheti abból az objektív valóságból is, mely rajtunk kívül létezik, melyet az ismeretelméletben réges-régóta anyagnak neveznek és a természettudomány tanulmányoz. Céltalan volna komolyan beszélni egy olyan személlyel, akinek ez „homályos", mert csak azért beszél itt „homályosságról", hogy szemfényvesztő módon kitérjen az érdemleges válasz elől, melyet Engels egészen világos materialista tételére kellene adnia, s emellett olyan hamisítatlan dühringi badarságokat ismételget, mint „a lét elvi egyneműségének és kapcsoltságának kardinális posztulátuma" (Juskevics, id. könyv, 51. old.), posztulátumok mint olyan „tételek", amelyekről „nem volna pontos azt mondani, hogy a tapasztalatból erednek, hiszen a tudományos tapasztalat is csak azért lehetséges, mert a posztulátumokat teszik meg a kutatás alapjává" (ugyanott). Ez elejétől végig zagyvaság, mert ha ez a személy csak szikrányit is tisztelné a nyomtatott szót, akkor látnia kellene, hogy *idealista*, nevezetesen *kantista* gondolat az, mintha lehetnének olyan tételek, amelyek nem a tapasztalatból erednek, s amelyek nélkül nem lehetséges tapasztalat. Különféle könyvecskékből kiollózott és a materialista Dietzgen nyilvánvaló hibáiba kapaszkodó szóhalmaz — ez Juskevics úrék „filozófiája".

Lássuk inkább egy komoly empiriokritikus, Joseph Petzoldt fejtegetéseit a világ egységéről. A „Bevezetés" 2. kötetének „Törekvés a megismerés területeinek egységes (einheitliche) felfogására. Minden történés egyértelműségének posztulátuma" című 29. §-ából közlünk egy kis ízelítőt: „... Csak az *egységben* találjuk meg azt a természetes célt, melynek határán nem megy túl a gondolat,

melyben tehát a gondolkodás megnyughat, feltéve, hogy a megfelelő terület összes tényeit számbavette“ (79). „... Bizonyos, hogy a természet korántsem felel meg mindig az *egység* követelményének, de éppoly bizonyos az is, hogy sok esetben már ma kielégíti a *nyugalom* követelményét, és eddigi vizsgálódásaink alapján igen valószínűnek kell tartanunk, hogy a jövőben minden esetben ki fogja elégíteni ezt a követelményt. Ezért nevezzük inkább a tényleges lelkiállapotot tartós állapotokra való törekvésnek, semmint egységre való törekvésnek ... A tartós állapotok elve messzebb és mélyebbre megy ... Haeckelnek az a javaslata, hogy a növény- és az állatvilág mellé állítsuk még oda a protisták világát is, alkalmatlan megoldás, mert a régebbi nehézséget két újabb nehézséggel tetézi: azelőtt ugyanis csak az állat- és a növényvilág határa volt kérdéses, most viszont a protistákat nem lehet élesen elhatárolni sem a növényektől, sem az állatoktól ... Nyilvánvalóan ez nem végleges (endgültig) állapot. A fogalmak efféle *kétértelműségét* valamiképpen ki kell majd küszöbölni, ha másképp nem, hát a szakemberek többségi határozatával“ (80—81).

Azt hiszem, elég. Világos, az empiriokritikus Petzoldt *egy hajszállal sem jobb* Dühringnél. De nem szabad igazságtalannak lennünk az ellenféllel szemben sem: Petzoldtban legalább van annyi tudományos lelkiismeretesség, hogy minden művében *határozottan és visszavonhatatlanul* elvesse a materializmust mint filozófiai irányt. Ő legalább nem süllyed odáig, hogy materialistának tüntesse fel magát és „homályosnak“ nyilvánítsa a fő filozófiai irányok legelemibb különbségét.

5. TÉR ÉS IDŐ

A materializmus elismeri az objektív valóság, vagyis a mozgásban levő anyag tudatunktól független létezését, ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és a tér objektív valóságát is, ellentétben mindenekelőtt a kantizmussal, mely ebben a kérdésben az idealizmus pártján áll, és az időt és a teret nem objektív valóságnak, hanem

az emberi szemlélet formájának tekinti. A legkülönbözőbb irányú írók, a következetesebb gondolkodók egész világosan látják, hogy a két fő filozófiai vonal lényegesen különbözik ebben a kérdésben is. Kezdjük a materialistákkal.

„A tér és az idő — mondja Feuerbach — nem pusztán a jelenségek formája, hanem a lét ... lényegi feltétele (Wesensbedingungen)“ (Werke, II, 332). Feuerbach, aki objektív valóságnak ismeri el az érzéki világot, melyet érzeteink útján ismerünk meg, természetesen elveti a tér és az idő fenomenalista (ahogy Mach mondaná magáról) vagy agnosztikus (ahogy Engels mondja) felfogását is: miként a dolgok vagy testek nem egyszerű jelenségek, nem érzetkomplexumok, hanem érzékeinkre ható objektív valóságok, éppúgy a tér és az idő sem pusztán a jelenségek formája, hanem a lét valóságos, objektív formája. Nincs semmi a világon, csak mozgásban levő anyag, a mozgásban levő anyag pedig nem mozoghat másképp, mint térben és időben. A tér és az idő emberi képzete viszonylagos, de e viszonylagos képzetekből tevődik össze az abszolút igazság, e viszonylagos képzetek fejlődésük során az abszolút igazság vonalán haladnak, az abszolút igazsághoz közelednek. A tér és az idő emberi képzetének változékonysága éppoly kevéssé cáfolja meg a tér és az idő objektív valóságát, mint ahogy az anyag szerkezetéről és mozgásformáiról szerzett tudományos ismeretek változékonysága sem cáfolja meg a külső világ objektív valóságát.

Engels Dühring leleplezése közben éppen azon kapja rajta ezt a következetlen és zavarosfejű materialistát, hogy az idő *fogalmának* változásáról beszél (ami vitán felül áll korunk minden jelentősebb filozófusa számára, tartozzanak bár a *legkülönbözőbb* filozófiai irányokhoz), s így próbál *kibújni* az elől, hogy világos választ adjon erre a kérdésre: reális-e a tér és az idő, vagy pedig ideális? *közelednek-e* a térről és az időről alkotott viszonylagos képzeteink a lét valóságos, objektív formáihoz? Vagy pedig csak a fejlődő, szerveződő, összhangra törekvő stb. emberi gondolkodás termékei? Ez és csakis ez az a sarkalatos ismeretelméleti kérdés, mely valóban elválasztja egymástól a fő filozófiai irányokat. „Minket itt egyáltalán nem érdekel — írja Engels —, hogy milyen fogalmak

alakulnak át Dühring úr fejében. Nem *az idő fogalmáról* van szó, hanem a *valóságos* időről, amelytől Dühring úr ily olcsón" (vagyis a fogalmak változékonyságáról hangoztatott szólamokkal) „meg nem szabadul" („Anti-Dühring", 5. német kiad., 41. old.)[53].

Azt hihetnők, ez olyan világos, hogy még Juskevics úrék is megérthetnék a kérdés lényegét. Engels Dühringgel szembeállítja az idő *valóságának*, azaz objektív realitásának tételét, melyet minden materialista általánosan elismer és magától értetődőnek tart, s azt mondja: ennek a tételnek nyílt elismerése vagy tagadása elől nem lehet *kibújni* azzal, hogy az idő és a tér *fogalmának* változásáról bölcselkednek. Nem arról van szó, hogy Engels tagadta volna a tér- és időfogalmunk változására, fejlődésére vonatkozó kutatások szükségességét és tudományos jelentőségét, hanem arról, hogy következetesen döntsünk el egy ismeretelméleti kérdést, vagyis minden emberi tudás forrásának és jelentőségének kérdését. Minden értelmesebb filozófiai idealista — márpedig Engels, mikor idealistákról beszélt, a klasszikus filozófia zseniális és következetes idealistáit tartotta szem előtt — készségesen el fogja ismerni, hogy idő- és térfogalmunk fejlődik, s amellett idealista marad, azt tartva például, hogy az idő és a tér fejlődő fogalma az idő és a tér abszolút eszméjéhez közeledik stb. Nem lehet következetesen képviselni egy olyan filozófiai álláspontot, mely ellensége mindennemű fideizmusnak és mindennemű idealizmusnak, hacsak határozottan és félreérthetetlenül el nem ismerjük, hogy fejlődő idő- és térfogalmunk az objektív, valóságos időt és teret *tükrözi vissza*, s itt is, mint általában, az objektív igazsághoz közeledik.

„Minden lét alapformája — oktatja ki Engels Dühringet — a tér és az idő, s a lét időn kívül éppoly elképzelhetetlen badarság, mint a lét téren kívül" (ugyanott).

Miért tartotta szükségesnek Engels, hogy e mondat első felében csaknem szószerint ismételje Feuerbachot, második felében pedig arra a harcra emlékeztessen, melyet Feuerbach oly sikerrel folytatott a teizmus hallatlan badarságai ellen? Azért, mert Dühring, mint Engels művének ugyanazon fejezetéből látható, csak úgy tudott filozófiájá-

val nagynehezen zöldágra vergődni, hogy hol a világ „végokához“, hol az „első lökéshez“ folyamodott (ez pedig csak más kifejezés isten helyett — mondja Engels). Dühring valószínűleg éppoly őszintén szeretett volna materialista és ateista lenni, mint ahogy a mi machistáink is szeretnének marxisták lenni, de *nem tudta* következetesen érvényesíteni azt a filozófiai álláspontot, amely valóban kihúzta volna a gyékényt az idealista és teista badarság alól. Nem ismerte el — vagy legalábbis nem ismerte el világosan és szabatosan (Dühring ugyanis ingadozott és összevissza beszélt erről a kérdésről) — az idő és a tér objektív valóságát, ezért nem véletlenül, hanem elkerülhetetlenül került lejtőre, s a lejtőn meg sem állt a „végokig“ és az „első lökésig“, mert megfosztotta magát attól az objektív kritériumtól, mely megakadályozta volna abban, hogy túllépje az idő és a tér határát. Ha az idő és tér *csak* fogalom, akkor az emberiség, mely ezt a fogalmat alkotta, joggal *lépi túl a határát*, s a burzsoá professzorok joggal húznak fizetést a reakciós kormányoktól azért, hogy igazolják e túllépés jogosultságát, hogy közvetlenül vagy közvetve védelmükbe vegyék ezt a középkori „badarságot“.

Engels bebizonyította Dühringnek, hogy az idő és a tér objektív valóságának tagadása elméleti szempontból filozófiai zagyvaság, gyakorlatilag pedig kapituláció vagy tehetetlenség a fideizmussal szemben.

Lássuk most a „legújabb pozitivizmus“ idevonatkozó „tanítását“. Machnál ezt olvassuk: „A tér és az idő érzetsorok jól rendezett (vagy egybehangolt, wohlgeordnete) rendszerei“ („Mechanika“, 3. német kiad., 498. old.). Ez nyilvánvaló idealista badarság, mely elkerülhetetlenül következik abból a tanításból, hogy a testek érzetkomplexumok. Mach oda lyukad ki, hogy nem az ember és érzetei léteznek a térben és az időben, hanem a tér és az idő létezik az emberben, függ az embertől, az ember alkotása. Mach érzi, hogy az idealizmus lejtőjére került, és „ellenállást fejt ki“, egy sereg fenntartással él, Dühringhez hasonlóan terjengős fejtegetésekbe bocsátkozik a tér és az idő fogalmának változékonyságáról, viszonylagosságáról stb. s ebbe fullasztja a kérdést (lásd különösen a „Megismerés és tévedés“ című könyvét). De ez nem menti és nem is

mentheti meg őt, mert ebben a kérdésben csakis úgy küzdhetné le valóban az idealista álláspontot, ha elismerné a tér és az idő objektív valóságát. Ezt pedig Mach a világért sem akarja. Ő a relativizmus elvére építi az idő és a tér ismeretelméletét — ez minden, ami tőle telik. Az ilyen építmény azonban lényegénél fogva csakis szubjektív idealizmusra vezethet, mint már tisztáztuk, mikor az abszolút és a viszonylagos igazságról szóltunk.

Mach ellenállást fejt ki a saját kiinduló tételeiből elkerülhetetlenül folyó idealista következtetésekkel szemben, vitába száll Kanttal, ragaszkodik ahhoz, hogy a tér fogalma a tapasztalatból ered („Megismerés és tévedés", 2. német kiad., 350, 385. old.). De ha a tapasztalatban *nem* az objektív valóság tárul fel előttünk (mint Mach tanítja), akkor az efféle ellenvetés egyáltalában nem küszöböli ki azt a tényt, hogy az agnoszticizmus Kantnak *is*, Machnak *is* közös álláspontja. Ha a tér fogalma a tapasztalatból ered, s *nem* a rajtunk kívül létező objektív valóság visszatükröződése, akkor Mach elmélete idealista elmélet. Az a tény, hogy a természet *időben* már sok-sok millió évvel az ember megjelenése és az emberi tapasztalat *előtt* is létezett, ennek az idealista elméletnek képtelen voltát bizonyítja.

„Fiziológiai szempontból — írja Mach — a tér és az idő tájékozódási érzetek rendszere, mely az érzéki érzetekkel együtt a biológiailag célszerű alkalmazkodási reakciók kiváltását (Auslösung) határozza meg. Fizikai szempontból a tér és az idő a fizikai elemek egymástól való kölcsönös függése" (ugyanott, 434. old.).

A relativista Mach arra szorítkozik, hogy az idő *fogalmát* különféle vonatkozásban vizsgálja! És ő is egyhelyben topog, éppúgy mint Dühring. Ha az „elemek" érzetek, akkor a fizikai elemek az emberen kívül, az ember előtt, a szerves anyag előtt nem lehetnek kölcsönös függésben egymástól. Ha az idő és a tér érzete biológiailag célszerű tájékoztatást tud nyújtani az embernek, akkor ezt kizárólag azzal a feltétellel teheti, hogy ez az érzet az emberen kívül létező *objektív valóságot* tükrözi vissza, mert az ember nem tudna biológiailag alkalmazkodni a környezethez, ha érzetei útján nem kapna *objektíven hű* képet róla.

A tér és az idő tana elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy miként oldjuk meg az ismeretelmélet fő kérdését: vajjon testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy pedig a testek érzeteink komplexumai? Mach csak csetlik-botlik e kétféle megoldás között.

A modern fizikában — mondja Mach — még érvényben van Newton felfogása az abszolút időről és az abszolút térről (442—444. old.), az időről és a térről mint olyanról. Ez a nézet „nekünk" értelmetlennek tűnik — folytatja Mach, nyilván nem is gyanítva, hogy a világon vannak materialisták és van materialista ismeretelmélet is. De a *gyakorlatban* ez a felfogás *ártalmatlan* volt (unschädlich, 442. old.), s ezért hosszú ideig nem bírálták.

Mach azzal a naiv megjegyzéssel, hogy ez a materialista felfogás ártalmatlan volt, teljesen rácáfol önmagára! Először is nem igaz, hogy az idealisták „hosszú ideig" nem bírálták ezt a felfogást; Mach egyszerűen nem vesz tudomást arról a harcról, melyet az idealista és a materialista ismeretelmélet folytat egymás ellen ebben a kérdésben; kitér a két felfogás nyílt és világos kifejtése elől. Másodszor, azzal, hogy elismeri az általa vitatott materialista nézetek „ártalmatlanságát", voltaképpen elismeri a helyességüket is. Mert hogyan lehetett századokon át ártalmatlan az, ami helytelen? Hová tűnt a gyakorlat kritériuma, amellyel Mach próbált kacérkodni? Az idő és a tér objektív valóságának materialista felfogása csak azért lehet „ártalmatlan", mert a természettudomány *nem lépi túl* az idő és a tér határát, az anyagi világ határát, mert az ilyesmit átengedi a reakciós filozófia professzorainak. Ez az „ártalmatlanság" egyenlő a helyességgel.

Mach idealista tér- és időfelfogása viszont valóban „ártalmas", mert először is sarkig tárja a kaput a fideizmus előtt, másodszor pedig, magát Machot reakciós következtetésekre *csábítja*. 1872-ben például Mach azt írta, hogy „a vegyi elemeket nem kell okvetlenül háromdimenziós térben elképzelni" („Erhaltung der Arbeit", S. 29, megismétli az 55. oldalon). Ez az eljárás azt jelenti, hogy: „felesleges korlátokat szabunk magunknak. Szükségtelen, hogy a csupán elképzelt dolgokat (das bloss Gedachte) térben, vagyis a láthatóval és a tapinthatóval való vonat-

kozásban képzeljük el, mint ahogy arra sincs szükség, hogy bizonyos hangmagasságban képzeljük el őket“ (27). „Annak oka, hogy az elektromosságról mindezideig nem sikerült kielégítő elméletet alkotni, talán abban rejlik, hogy az elektromos jelenségeket mindenáron háromdimenziós térben végbemenő molekuláris folyamatokkal akarták megmagyarázni“ (30).

Teljesen vitathatatlan okfejtés ez annak az őszinte és még össze nem zavart machizmusnak a szempontjából, amelyet Mach 1872-ben nyíltan védelmezett: ha a molekulák, atomok, szóval a vegyi elemek nem érzékelhetők, akkor „csupán elképzelt dolgok“ (das bloss Gedachte). De ha ez így van, ha a térnek és az időnek nincs objektív, valóságos jelentősége, akkor világos, hogy az atomokat egyáltalán nem kell okvetlenül *térben* elképzelni! Hadd „szabjon korlátokat magának“ a fizika és a vegytan a háromdimenziós térrel, melyben az anyag mozog — mindazonáltal az elektromosság megmagyarázása céljából ennek elemei egy *nem* háromdimenziós térben kereshetők!

Machistáink óvatosan megkerülik Machnak ezt a sületlenségét, noha Mach 1906-ban megismétli azt („Megismerés és tévedés“, 2. kiad., 418. old.); s ez érthető, mert különben kertelés nélkül, mellőzve minden kísérletet az ellentétek „kibékítésére“, élére kellene állítaniok a tér idealista és materialista felfogásának kérdését. Ugyancsak érthető, hogy az immanens iskola egyik vezéralakja, Anton von Leclair, már akkor, a hetvenes években, mikor Mach még egészen ismeretlen volt, sőt az „ortodox fizikusok“ még a cikkeit sem igen akarták kinyomtatni, *kapva kapott* Machnak *éppen ezen* az okfejtésén, melyben félreérthetetlenül megtagadja a materializmust és elismeri az idealizmust. Mert Leclair akkor még nem eszelte ki, illetőleg nem vette át Schuppétól és Schubert-Soldemtól vagy J. Rehmkétől az „immanens iskola“ „új“ elnevezést, hanem *nyíltan kritikai idealistának* nevezte magát*. A fideizmusnak ez a

---

* *Anton von Leclair.* „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, Prag, 1879 („A modern természettudomány realizmusa a berkeleyista és kantista ismeretkritika fényében“. Prága 1879. — *Szerk.)*.

hétpróbás bajnoka, aki filozófiai műveiben nyíltan fideista tanokat hirdet, az ilyen beszédekért nyomban nagy filozófusnak, „a szó legjobb értelmében vett forradalmárnak" nyilvánította Machot (252. old.) — és tökéletesen igaza volt. Mach ezzel a bölcselkedésével elfordult a természettudomány táborától és átpártolt a fideizmus táborához. A természettudomány 1872-ben is, 1906-ban is a háromdimenziós térben kutatta, kutatja, és fogja megtalálni az elektromosság atomját, az elektront — legalábbis ott *tapogatózik* utána. A természettudományt nem ejti gondolkodóba az, hogy az általa kutatott matéria nem létezik másképp, mint a háromdimenziós térben, s hogy következésképpen ennek a matériának a részecskéi, mégha oly parányiak is, hogy nem láthatjuk őket, „okvetlenül" szintén ugyanabban a háromdimenziós térben léteznek. A tudomány az 1872 óta eltelt több mint három évtized alatt óriási, szédítő sikereket ért el az anyag szerkezetének kutatása terén, s ezalatt a tér és az idő materialista felfogása továbbra is „ártalmatlan" maradt, vagyis most is éppoly összhangban van a természettudománnyal, mint azelőtt, Machnak és társainak ellenkező nézete viszont „ártalmas" kapituláció volt a fideizmus előtt.

Mach „Mechaniká"-jában védelmébe veszi azokat a matematikusokat, akik az *n*-dimenziós képzelt terek kérdését kutatják, védelmébe veszi őket azzal a váddal szemben, hogy ők a hibásak a kutatásaikból levont „szörnyűséges" következtetésekben. A védelem kétségkívül teljesen igazságos, de lássuk csak, miféle *ismeretelméleti* álláspontot foglal el Mach e védelem során. A legújabb matematika — mondja Mach — felvetette az *n*-dimenziós térnek mint képzelt térnek igen fontos és hasznos kérdését, de csak a háromdimenziós tér marad „valóságos eset" (ein wirklicher Fall; 3. kiad., 483—485. old.). Ezért „egyes teológusok, akik zavarban voltak, mert nem tudták, hová tegyék a poklot", meg a spiritiszták hiába próbáltak hasznot húzni a negyedik dimenzióból (ugyanott).

Nagyon helyes! Mach nem óhajt a teológusokkal és a spiritisztákkal egy társaságba kerülni. De mivel különbözteti meg magát tőlük *ismeretelméletében?* Azzal, hogy csak a háromdimenziós tér *valóságos!* Ugyan miféle véde-

kezés ez a teológusokkal és társaikkal szemben, ha nem ismeri el a tér és az idő objektív valóságát? Hiszen amikor határvonalat kell húznia önmaga és a spiritiszták között, ahhoz a módszerhez folyamodik, hogy szép csendben a materialistáktól kölcsönzi érveit. A materialisták ugyanis, akik a való világot, az általunk érzékelt anyagot *objektív* valóságnak ismerik el, jogosan következtetnek ebből arra, hogy semilyen emberi elképzelés — bármi legyen is a célja —, ha túllép az idő és a tér határán, *nem valóságos*. Önök viszont, machista uraim, a materializmus elleni harcukban tagadják a „valóság" objektív realitását, de suttyomban újra becsempészik, ha a mindvégig következetes, rettenthetetlen, nyílt idealizmus ellen kell harcolniok! Ha az idő és a tér *viszonylagos*, relatív fogalmában nincsen semmi egyéb, csak viszonylagosság, ha nincs objektív (= sem az embertől, sem az emberiségtől nem függő) valóság, melyet ezek a viszonylagos fogalmak tükröznek, akkor miért ne volna joga az emberiségnek, az emberiség többségének olyan lények fogalmához, amelyek időn és téren kívül léteznek? Ha Machnak joga van ahhoz, hogy az elektromosság atomjait vagy általában az atomokat a háromdimenziós téren *kívül* kutassa, akkor miért ne lenne joga az emberiség többségének ahhoz, hogy az atomokat vagy az erkölcs alapjait a háromdimenziós téren *kívül* keresse?

„Még nem volt olyan szülész — írja Mach ugyanott —, aki a negyedik dimenzióval segítette volna elő a szülést."

Pompás érv, de csak azoknak, akik a gyakorlat kritériumában látják érzéki világunk *objektív* igazságának, *objektív* valóságának igazolását. Ha érzeteink a tőlünk függetlenül létező külső világ objektíven hű képét nyújtják, akkor helytálló az az érv, mely a szülészre, az egész emberi gyakorlatra hivatkozik. De akkor az egész machizmus mint filozófiai irányzat fabatkát sem ér.

„Remélem azonban — folytatja Mach 1872-ben megjelent munkájára utalva —, hogy azt, amit erről gondoltam, mondtam és írtam, senki sem fogja valami kísértethistória védelmére felhasználni (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten)."

Nem lehet remélni, hogy Napoleon nem halt meg 1821 május 5-én. Nem lehet remélni, hogy a machizmus nem válik valami „kísértethistória“ hasznára, mikor máris hasznára vált és továbbra is szolgálatokat tesz az immanenseknek!

És, mint alább látni fogjuk, nemcsak az immanenseknek. A filozófiai idealizmus csupán leplezett, felsallangozott kísértethistória. De lássuk az empiriokriticizmus francia és angol képviselőit, akik nem olyan cifrák, mint ennek a filozófiai áramlatnak német képviselői. Poincaré azt mondja, hogy a tér és az idő fogalma viszonylagos, s hogy ebből az következik (a nem-materialisták számára csakugyan az „következik“ belőle), hogy „nem a természet adja nekünk (vagy kényszeríti ránk, impose), hanem mi adjuk a természetnek“ (az idő és a tér fogalmát), „mert ezt kényelmesnek találjuk“ (id. mű, 6. old.). Hát nem indokolt a német kantisták elragadtatása? Hát nem igazolja-e ez Engelsnek azt az állítását, hogy a következetes filozófiai tanok okvetlenül vagy a természetet, vagy az emberi gondolkodást tekintik elsődlegesnek?

Teljesen félreérthetetlen az angol machista, Karl Pearson nézete. „Nem állíthatjuk — mondja Pearson —, hogy a tér és az idő valóságosan létezik; a tér és az idő nem a dolgokban van, hanem abban a módban (mode), ahogyan a dolgokat észleljük“ (id. mű, 184. old.). Ez nyílt, őszinte idealizmus. „Miként a tér, az idő is egyike azoknak a módoknak (szószerint: eljárásoknak, plans), ahogyan az emberi megismerőképesség, ez a nagy osztályozó-gép elrendezi (arranges) anyagát“ (ugyanott). K. Pearson végső következtetése, melyet szokása szerint szabatos és világos tételekbe foglalt, így hangzik: „A tér és idő nem a jelenségek világának (phenomenal world) valósága, hanem annak a módja (modes), ahogyan a dolgokat észleljük. Nem végtelenek, nem is oszthatók végtelenül, mert lényegüknél fogva (essentially) észleleteink tartalma a határuk“ (191. old., a térről és az időről szóló V. fejezetből levont következtetések).

Pearson, a materializmus lelkiismeretes és becsületes ellensége, akivel — ismételjük — Mach, mint többször kijelentette, teljesen egyetért, és aki, mint nyíltan hangoz-

tatja, szintén egyetért Machhal, nem talál ki külön cégért filozófiája számára, hanem kertelés nélkül megnevezi azokat a klasszikusokat, akiktől filozófiai vonalát származtatja: Hume-ot és Kantot (192. old.)!

És míg Oroszországban akadtak naiv emberek, akik elhitték, hogy a machizmus „új módon“ oldotta meg a tér és az idő kérdését, addig az angol irodalomban egyrészt természettudósok, másrészt idealista filozófusok pillanatig sem hagytak kétséget a machista K. Pearson álláspontja felől. Idézzük például Lloyd Morgan biológus véleményét: „A természettudomány mint olyan, a jelenségek világát a megfigyelő elméjén kívül létezőnek, tőle függetlennek fogja fel“, míg Pearson professzor „idealista álláspontra“ helyezkedik*. „A természettudomány mint tudomány, véleményem szerint, teljes joggal tárgyalja a teret és az időt mint nyilvánvalóan objektív kategóriákat, s azt hiszem, a biológus joggal vizsgálhatja térben, a geológus pedig időben a szervezetek eloszlását, anélkül, hogy figyelmeztetné az olvasót, hogy itt csak érzéki észleletekről, felhalmozott érzéki észleletekről, bizonyos észleleti formákról van szó... Mindez talán helyes, de a fizikában és a biológiában nem helyénvaló“ (304. old.). Lloyd Morgan annak az agnoszticizmusnak a képviselője, melyet Engels „szégyenlős materializmusnak“ nevezett, és bármily „békítő“ tendenciái vannak is ennek a filozófiának, Pearson nézeteit mégsem lehetett kibékíteni a természettudománnyal. Pearson szerint „előbb van az elme a térben, azután a tér az elmében“ — mondja egy másik bíráló**. „Nem lehet kétséges — válaszolta K. Pearson védője, R. J. Ryle —, hogy a tér és az idő tana, mely Kant nevéhez fűződik, Berkeley püspök ideje óta az emberi megismerés idealista elméletének legfontosabb pozitív eredménye. És Pearson «A tudomány grammatikája» című művének egyik legfigyelemreméltóbb vonása az, hogy angol tudós művében

* „Natural Science“[54], vol. I, 1892, p. 300 („Természettudomány“. I. köt. 1892. 300. old. — *Szerk.)*.

** *J. M. Bentley* Pearsonról a „The Philosophical Review“-ban[55], VI. köt. 5. 1897 szeptember. 523. old.

talán itt látjuk először a kanti tanítás alapigazságának teljes elismerését és e tanítás rövid, de világos ismertetését..."*

Angliában tehát sem maguk a machisták, sem a természettudósok táborához tartozó ellenfeleik, sem a szakfilozófusok táborához tartozó híveik *a legkevésbbé sem kételkednek* abban, hogy Mach tanítása az időről és a térről idealista tanítás. Ezt csak néhány orosz író „nem vette észre", de azért marxisták szeretnének lenni.

„Engels egyes nézetei közül — írja például V. Bazarov a „Vázlatok" 67. oldalán — ma már sok elavult, például a «tiszta» térről és időről vallott felfogása is."

No persze! A materialista Engels nézetei elavultak, viszont az idealista Pearson és a zavaros idealista Mach nézetei a legeslegújabbak! Az itt a legfurcsább, hogy Bazarovnak esze ágában sincs kételkedni abban, hogy csakugyan az *„egyes nézetek"* közé sorolható-e a tér és az idő felfogása, nevezetesen a tér és az idő objektív valóságának tagadása vagy elismerése — ellentétben *„a világszemlélet kiindulópontjával"*, melyről a következő mondatban beszél. Szemléltető példája ez annak a „nyomorúságos eklektikus kotyvaléknak", melyről Engels beszélt, mikor a múlt század nyolcvanas éveinek német filozófiája került szóba. Mert éppoly hajmeresztő badarság Marx és Engels materialista világszemléletének „kiindulópontját" szembeállítani az idő és a tér objektív valóságáról vallott „egyes nézetükkel", mint amilyen badarság volna, ha Marx közgazdasági elméletének „kiindulópontját" szembeállítanák az értéktöbbletről alkotott „egyes nézetével". Aki elszakítja Engelsnek az idő és a tér objektív valóságát hirdető tanát a „magukbanvaló dolgoknak" „nekünkvaló dolgokká" válását hirdető tanától, az objektív és abszolút igazság, nevezetesen az érzetünkben feltáruló objektív valóság elismerésétől, a természet objektív törvényszerűségének, okságának, szükségszerűségének elismerésétől, az ciberét csinál egy egységes egészbe öntött filozófiából. Bazarov, mint minden

* *R. J. Ryle* Pearsonról a „Natural Science" 1892 augusztusi számában. 454. old.

machista, ott tévedt el, hogy összetévesztette az időről és a térről alkotott emberi fogalmak változékonyságát, felettébb viszonylagos jellegét azzal a megváltozhatatlan ténnyel, hogy az ember és a természet csakis időben és térben létezik, az időn és a téren kívüli lények pedig, melyeket a papi butítás teremtett s az emberiség tudatlan, elnyomott tömegének képzelete tart fenn, a beteges fantázia birodalmába tartoznak, a filozófiai idealizmus csodabogarai, egy csapnivaló társadalmi rend csapnivaló termékei. Elavulhatnak és napról napra el is avulnak az anyag szerkezetére, a táplálék vegyi összetételére, az atomra és az elektronra vonatkozó tudományos tanok, de nem avulhat el az az igazság, hogy az ember nem táplálkozhat gondolatokkal és nem szülhet gyermekeket plátói szerelemből. Az a filozófia pedig, amely tagadja az idő és a tér objektív valóságát, éppoly badar, belsőleg éppoly rothadt és hazug, mint a fentebb említett igazságok tagadása. Az idealisták és az agnosztikusok ravaszkodásai nagyjában és egészében éppoly képmutatók, mint a plátói szerelem farizeus prédikálása!

Azt, hogy mi a különbség az időről és a térről alkotott fogalmaink viszonylagossága és a materialista és az idealista vonalnak ebben a kérdésben fennálló és az ismeretelmélet határain belül *abszolút* ellentétessége között, egy igen régi és színtiszta „empiriokritikus", a hume-ista Schulze-Aenesidemus jellemző soraival fogom még szemléltetni. Schulze ezt írta 1792-ben:

„Ha képzeteinkből és gondolatainkból a «rajtunk kívül levő dolgokra» következtetünk, akkor a tér és az idő valami rajtunk kívül és reálisan létező valóság, mert a testek léte csak egy meglevő (vorhandenen) térben, s a változások megléte csak egy meglevő időben képzelhető el" (id. mű, 100. old.).

Nagyon helyes! Schulze, Hume követője, aki a legcsekélyebb engedmény nélkül határozottan elveti a materializmust, 1792-ben pontosan úgy körvonalazza a tér és az idő kérdésének és a rajtunk kívül létező objektív valóság kérdésének egymáshoz való viszonyát, mint a materialista Engels 1894-ben (Engels 1894 május 23-áról keltezte az „Anti-Dühring"-hez írt utolsó előszavát). Ez nem

azt jelenti, hogy az időről és a térről alkotott képzeteink száz év óta nem változtak, hogy e képzetek *fejlődésére* vonatkozóan nem gyűjtöttek össze rengeteg új anyagot (Vorosilov-Csernov és Vorosilov-Valentyinov erre az anyagra utal, amely állítólag megcáfolja Engelst), — ez azt jelenti, hogy a materializmus és az agnoszticizmus mint alapvető filozófiai vonalak *viszonya* nem változhatott meg, bármilyen „új" címkékkel cicomázzák is fel magukat machistáink.

Az idealizmus és az agnoszticizmus régi filozófiájához Bogdanov sem járul hozzá semmivel az égvilágon, — hacsak nem számítjuk az „új" címkéket. Amikor megismétli mindazt, amit Hering és Mach a fiziológiai és a geometriai tér, vagyis az érzéki észlelet tere és az absztrakt tér különbségéről mondott („Empiriomonizmus", I, 26), teljes egészében Dühring hibáját ismétli. Más kérdés az, hogyan észleli az ember a teret különböző érzékszervei segítségével és ezekből az észleletekből hogyan alakulnak ki hosszú történelmi fejlődés folyamán absztrakt térfogalmak, — és egészen más kérdés az, vajjon van-e az emberiség észleletei és fogalmai mögött az emberiségtől független objektív valóság. Az utóbbi kérdést, bár csakis ez a filozófiai kérdés, Bogdanov „nem vette észre" az első kérdésre vonatkozó részletkutatások tömkelegében, s ezért Engels materializmusát nem tudta világosan szembeállítani Mach zagyvalékával.

Az idő, éppúgy mint a tér, „az a forma, melyben különböző emberek tapasztalatait társadalmilag egybehangolják" (ugyanott, 34. old.), az idő és a tér „objektivitása": az „általános jelentőségük" (ugyanott).

Ebből egy betű sem igaz. Általános jelentőségű a vallás is, mely az emberiség nagyobbik részének társadalmilag egybehangolt tapasztalatát fejezi ki. De például a Föld multjáról és a világ teremtéséről szóló vallási tanításnak nem felel meg semmiféle objektív valóság. Annak a tudományos tanításnak viszont, hogy a Föld mindennemű társadalmiság *előtt*, az emberiség *előtt*, a szerves anyag *előtt*, *meghatározott* idő folyamán, a többi bolygóhoz viszonyítva *meghatározott* térben létezett — ennek a tanításnak objektív valóság *felel meg* (bár ez a tanítás éppoly viszonylagos

a tudomány minden fejlődési fokán, mint amilyen viszonylagos a vallás valamennyi fejlődési szakasza). Bogdanov szerint az emberek tapasztalatához és megismerőképességéhez igazodnak a különböző tér- és időformák. Valójában éppen fordítva áll a dolog: „tapasztalatunk" és megismerésünk igazodik mindinkább az *objektív* térhez és időhöz, melyet egyre hívebben és mélyebben *tükröz vissza*.

6. SZABADSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

A „Vázlatok" 140—141. oldalán A. Lunacsarszkij idézi Engels „Anti-Dühring"-jének idevonatkozó fejtegetéseit és teljesen csatlakozik a kérdésnek ahhoz a „bámulatosan szabatos és találó" jellemzéséhez, melyet Engels a nevezett mű „csodás lapján" ad*.

Valóban csodás itt sok minden. De a „legeslegcsodásabb" az, hogy sem A. Lunacsarszkij, sem egy sereg más machista, aki marxista szeretne lenni, „nem vette észre" a szabadság és a szükségszerűség engelsi kifejtésének ismeretelméleti jelentőségét. Olvasni olvasták, leírni leírták, de hogy mi miért van, nem értették meg.

Engels ezt mondja: „Hegel volt az első, aki helyesen fejtette ki a szabadság és a szükségszerűség viszonyát. Szerinte a szabadság a szükségszerűség felismerése. «A szükségszerűség csak annyiban *vak, amennyiben nem értik meg*». A szabadság nem a természeti törvényektől való képzelt függetlenségből áll, hanem e törvények felismeréséből és abból a lehetőségből, melyet e felismerés nyújt, hogy a természeti törvényeket tervszerűen, meghatározott célok szolgálatába állítsuk. Ez éppúgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra a törvényekre, melyek magának az embernek testi és szellemi létét szabályozzák — a törvények e két osztályára, melyeket leg-

---

* Lunacsarszkij ezt mondja: „. . . a vallásos ökonomika csodás lapja. Így mondom, megkockáztatva, hogy a nem vallásos olvasó mosolyogni fog rajta". Bárminő is az ön jámbor szándéka, Lunacsarszkij elvtárs, a vallással való kacérkodása nem mosolyra derít, hanem undort kelt[56].

feljebb csak gondolatban választhatunk el egymástól, de nem a valóságban. Ezért az akarat szabadsága nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy a dolgok ismerete alapján dönthetünk. Minél *szabadabb* tehát egy ember ítélete bizonyos kérdésben, annál *szükségszerűbb* ennek az ítéletnek a tartalma ... A szabadság tehát a természeti szükségszerűségek (Naturnotwendigkeiten) megismerésén alapuló uralom önmagunk és a külső természet felett" (ötödik német kiad., 112—113. old.[57]).

Lássuk csak, milyen ismeretelméleti kiinduló tételeken alapul ez a fejtegetés?

Először: Engels mindjárt fejtegetései elején elismeri a természet törvényeit, a külső természet törvényeit, a természeti szükségszerűséget — vagyis mindazt, amit Mach, Avenarius, Petzoldt és társaik „metafizikának" nyilvánítanak. Ha Lunacsarszkij alaposabban átgondolta volna Engels „csodás" fejtegetéseit, látnia kellett volna, hogy a materialista ismeretelmélet alapvetően különbözik az agnoszticizmustól és az idealizmustól, mely tagadja vagy csak „logikainak" nyilvánítja a természeti szükségszerűséget stb. stb.

Másodszor: Engels nem a szabadság és a szükségszerűség „meghatározásán", nem skolasztikus meghatározásokon töri a fejét, amivel a reakciós professzorok (például Avenarius) és tanítványaik (például Bogdanov) foglalkoznak előszeretettel. Engels egyrészt az emberi megismerés és akarat, másrészt a természeti szükségszerűség mindennemű meghatározása, mindennemű definíciója helyett egyszerűen azt mondja, hogy a természeti szükségszerűség az elsődleges, az emberi akarat és tudat pedig másodlagos. Az utóbbiaknak kell igazodniok, elkerülhetetlenül és szükségszerűen kell igazodniok az előbbihez; Engels ezt annyira magától értetődőnek tartja, hogy nem vesztegeti feleslegesen a szót nézetének megmagyarázására. Csak az orosz machisták voltak képesek arra, hogy *panaszkodjanak Engelsre* a materializmus általános meghatározása miatt (a természet az elsődleges, a tudat másodlagos; emlékezzenek Bogdanov „aggályaira"!), s ugyanakkor „csodásnak" és „bámulatosan találónak" tartsák ennek az általános és alapvető meghatározásnak *egyik konkrét alkalmazását!*

Harmadszor: Engels nem kételkedik a „vak szükségszerűségben“. Elismeri az ember által *fel nem ismert* szükségszerűség létezését. Ez a napnál is világosabban látható az idézetből. A machisták azt kérdezik, hogyan *tudhatunk* annak a létezéséről, amit *nem ismerünk*. Hogyan tudhatunk a fel nem ismert szükségszerűség létezéséről? Vajjon nem „misztika“, nem „metafizika“, nem „fétisek“ és „bálványok“ elismerése, nem „a kanti megismerhetetlen magábanvaló dolog“-e ez? Ha a machisták gondolkodtak volna, okvetlenül észre kellett volna venniök, hogy Engels fejtegetései *teljesen azonosak*, mikor egyrészt azt bizonyítja, hogy a dolgok objektív természete megismerhető, hogy a „magukbanvaló dolgok“ „nekünkvaló dolgokká“ alakulnak át, másrészt pedig a vak, fel nem ismert szükségszerűségről beszél. Az egyes emberi egyedek tudatának fejlődése és az egész emberiség kollektív tudásának fejlődése léptennyomon azt bizonyítja, hogy a fel nem ismert „magábanvaló dolog“ ismert „nekünkvaló dologgá“ alakül át, hogy a vak, fel nem ismert szükségszerűség, a „magábanvaló szükségszerűség“ ismert, „nekünkvaló szükségszerűséggé“ alakul át. Ismeretelméletileg egyáltalán nincs különbség e két átalakulás közt, mert a fő szempont itt is, ott is azonos — ez pedig a materialista szempont: a külső világ objektív valóságának és a külső természet törvényeinek az elismerése; ezt a világot és ezeket a törvényeket az ember feltétlenül megismerheti, de sohasem ismerheti meg *teljesen*. Nem ismerjük az időjárás természeti szükségszerűségét, és ezért elkerülhetetlenül az időjárás rabjai vagyunk. De — bár *nem ismerjük* ezt a szükségszerűséget — *tudjuk*, hogy van. Honnan tudjuk? Ugyanonnan, ahonnan tudjuk, hogy a dolgok tudatunkon kívül és tudatunktól függetlenül léteznek, vagyis tudjuk ismereteink fejlődéséből, mely millió és millió esetben azt bizonyítja minden embernek, hogy a nemtudást tudás váltja fel, ha valamely tárgy hat érzékszerveinkre, és megfordítva: a tudás nemtudássá lesz, ha megszűnik e hatás lehetősége.

Negyedszer: Engels az idézett fejtegetésben nyíltan „szalto-vitális“ filozófiai módszert alkalmaz, vagyis az elméletről a gyakorlatra *ugrik át*. A machistáink által követett tudós (és ostoba) filozófia-professzorok egyike sem

tűrne soha efféle ugrásokat, hiszen ez szégyen lenne a „tiszta tudomány“ képviselőire nézve. Náluk más dolog az ismeretelmélet, ahol minél ravaszabbul kiagyalt szavakból kell mindenféle „definíciót“ összetákolni — és egészen más dolog a gyakorlat. Engelsnél az eleven emberi gyakorlat tör be az ismeretelméletbe, s megadja az igazság *objektív* kritériumát: amíg nem ismerjük a természet törvényét, addig ez a törvény, mely tudatunkon, megismerésünkön kívül létezik és hat, a „vak szükségszerűség“ rabjává tesz bennünket. De ha felismertük ezt a törvényt, mely (mint Marx ezerszer ismételte) akaratunktól és tudatunktól *függetlenül* hat — akkor urai vagyunk a természetnek. A természet feletti uralom, mely az emberiség gyakorlatában érvényesül, annak az eredménye, hogy a természeti jelenségek és folyamatok objektíven, híven tükröződnek vissza az ember fejében, s azt bizonyítja, hogy ez a tükröződés (annak határán belül, amit a gyakorlat bizonyít) objektív, abszolút, örök igazság.

Összegezzük az elmondottakat. Engels egész gondolatmenetét, a szó szoros értelmében csaknem minden egyes mondatát, minden egyes tételét teljesen és kizárólag a dialektikus materializmus ismeretelméletére, olyan kiinduló tételekre építi, amelyek halomra döntik a testekről mint érzetkomplexumokról, az „elemekről“, „az érzéki képzet és a rajtunk kívül létező valóság egybeeséséről“ stb. stb. stb.-ről szóló machista badarságokat. A machisták szemrebbenés nélkül sutba dobják a materializmust, elcsépelt banalitásokat ismételgetnek a dialektikáról (à la Berman), és ugyanakkor elragadtatással nyilatkoznak a dialektikus materializmus *egyik* alkalmazásáról! Filozófiájukat nyomorúságos eklektikus kotyvalékból merítették és továbbra is ezzel traktálják az olvasót. Átvesznek Machtól egy darabka agnoszticizmust és egy csipetnyi idealizmust, összekeverik egy darabka marxi dialektikus materializmussal, és azt fecsegik, hogy ez a kotyvalék a marxizmus *továbbfejlesztése*. Azt hiszik, csak véletlenség, hogy Machnak, Avenariusnak, Petzoldtnak és valamennyi többi tekintélyüknek halvány fogalma sincs a kérdés (a szabadság és a szükségszerűség kérdésének) hegeli és marxi megoldásáról: nos, nincs ebben semmi különös, egyszerűen nem olvasták el ennek vagy

annak a könyvecskének ezt vagy azt az oldalát, s korántsem úgy áll a dolog, hogy ezeknek a „tekintélyeknek“ fogalmuk sem volt és most sincs fogalmuk a XIX. század filozófiájának *igazi* haladásáról, hogy filozófiai reakciósok voltak és maradtak.

Itt van például egy ilyen reakciósnak, Ernst Machnak, a bécsi egyetem nyilvános legrendesebb filozófia-professzorának az okoskodása:

„Sem a «determinizmus», sem az «indeterminizmus» álláspontjának a helyessége nem bizonyítható. Csak egy tökéletes vagy egy bizonyíthatóan lehetetlen tudomány tudná ezt eldönteni. Itt ugyanis olyan előfeltételekről van szó, amelyeket mi viszünk be (man heranbringt) a dolgok vizsgálatába, aszerint, hogy kisebb vagy nagyobb szubjektív fontosságot (subjektives Gewicht) tulajdonítunk a kutatás eddigi sikereinek vagy kudarcainak. De kutatás közben minden gondolkodó elméletileg szükségszerűen determinista“ („Megismerés és tévedés“, 2. német kiad., 282—283. old.).

Hát nem obskurantizmus az, ha a tiszta elméletet valóságos kínai fallal választják el a gyakorlattól? ha a determinizmust a „kutatás“ területére korlátozzák, míg az erkölcs, a társadalmi tevékenység terén és — a „kutatást“ kivéve — minden más területen a „szubjektív“ értékelésre bízzák a kérdés eldöntését? Dolgozószobámban — mondja a tudós betűrágó — determinista vagyok —, arról azonban egy árva szót sem szól, hogy a filozófusnak olyan egységes egészbe öntött világszemléletről kell gondoskodnia, mely a determinizmuson alapul és felöleli az elméletet is, a gyakorlatot is. Mach banalitásokat mond, mert elméletileg homályos neki a szabadság és a szükségszerűség viszonya.

„. . . Minden új felfedezés feltárja tudásunk hiányait, s felfedi a függőségek eddig észre nem vett maradványát“ (283) . . . Pompás! Talán éppen ez a „maradvány“ a „magábanvaló dolog“, melyet megismerésünk egyre mélyebben tükröz vissza? Szó sincs róla: „. . . Így tehát annak is, aki az elméletben szélsőséges determinista álláspontot képvisel, a gyakorlatban feltétlenül indeterministának kell maradnia“ (283) . . . No végre! Testvériesen

megosztoztak*: az elmélet a professzoroké, a gyakorlat a teológusoké! Vagy: az elméletben — objektivizmus (azaz „szégyenlős“ materializmus), a gyakorlatban — „szubjektív szociológiai módszer“. Nem csoda, ha a kispolgárság orosz ideológusai, a narodnyikok Leszevicstől Csernovig mind rokonszenveznek ezzel a banális filozófiával. De hogy olyanok, akik marxisták szeretnének lenni, szintén lelkesedni tudtak ezért a badarságért, szégyenlősen leplezgetve Mach különösen badar következtetéseit, az már igazán szomorú.

Az akarat kérdésében azonban Mach már nem éri be ezzel a zagyvalékkal és felemás agnoszticizmussal, hanem sokkal különb dolgokat produkál ... „Éhségérzetünk — olvassuk a „Mechaniká“-ban — nem is olyan lényegesen különbözik a kénsavnak a cinkre való törekvésétől, s akaratunk sem olyan nagyon különbözik a kőnek az alapzatra gyakorolt nyomásától.“ „Ilymódon“ (vagyis ilyen felfogással) „megint közelebb kerülünk majd a természethez, s nem lesz szükségünk arra, hogy önmagunkat érthetetlen ködös atomok felhőjében vagy a természetet egy kísértetekből álló rendszerben oldjuk fel“ (francia ford., 434. old.). Szóval nincs szükség materializmusra („ködös atomokra“ vagy elektronokra, vagyis az anyagi világ objektív valóságának elismerésére), nincs szükség olyan idealizmusra, mely a világot a szellem „máslétének“ tekinti, de igenis lehetséges olyan idealizmus, mely a világot *akaratnak* tekinti! Mi felette állunk a materializmusnak és felette állunk „holmi“ Hegel idealizmusának is, de nem idegenkedünk attól, hogy egy Schopenhauer szellemében való idealizmussal kacérkodjunk! Machistáink, akik a megbántott ártatlanság szerepét játsszák, valahányszor szóvá teszik, hogy Mach közel áll a filozófiai idealizmushoz, itt is jobbnak látták, ha egyszerűen hallgatnak erről a kényes pontról. Pedig a filozófiai irodalomban nemigen találni olyan Mach-ismertetést, amelyben ne hangsúlyoznák, hogy Mach a Willensmetaphysik, azaz a voluntarista idealizmus

* Mach a „Mechaniká“-ban: „A vallási nézet mindenkinek *szigorúan magánügye* mindaddig, míg nem próbálja rákényszeríteni másokra vagy nem próbálja olyan kérdésekre alkalmazni, amelyek más fórum elé tartoznak“ (francia ford., 434. old.).

felé hajlik. Erre mutatott rá J. Baumann*, s a vele vitatkozó machista H. Kleinpeter sem cáfolta meg ezt, kijelentvén, hogy Mach mindenesetre „közelebb áll Kanthoz és Berkeleyhez, mint a természettudományban uralkodó metafizikai empirizmushoz“ (azaz ösztönös materializmushoz; ugyanott, VI. köt., 87. old.). Ugyanerre utal E. Becher is, aki megjegyzi, hogy ha Mach egyes helyeken elismeri, másutt pedig tagadja a voluntarista metafizikát, ez csak terminológiájának önkényességéről tanúskodik; valójában kétségtelenül közel áll a voluntarista metafizikához**. Lucka is elismeri, hogy ez a metafizika (tudniillik az idealizmus) szorosan hozzátartozik Mach „fenomenológiájához“ (azaz agnoszticizmusához)***. Ugyanerre utal W. Wundt is****. Hogy Mach fenomenalista, aki „nem idegenkedik a voluntarista idealizmustól“, azt Ueberweg-Heinzének az újkori filozófia történetéről írt kézikönyve szintén megállapítja*****.

Egyszóval, mindenki előtt világos, hogy Mach eklektikus és az idealizmus felé hajlik, talán csak az orosz machisták nem látják.

---

* „Archiv für systematische Philosophie“, 1898, II, Bd. 4, S. 63; Mach filozófiai nézeteinek ismertetése.

** *Erich Becher*. „The Philosophical Views of E. Mach“. „Philosophical Review“, vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 („E. Mach filozófiai nézetei“. „Filozófiai Szemle“. XIV. 5. köt. 1905. 536, 546, 547. és 548. old. — *Szerk.)*.

*** *E. Lucka*. „Das Erkenntnisproblem und Mach's «Analyse der Empfindungen»“. „Kantstudien‘, Bd. VIII, 1903, S. 400.

**** „Systematische Philosophie“, Lpz., 1907, S. 131.

***** „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, Bd. 4, 9. Auflage, Brl., 1903, S. 250 („A filozófia történetének vázlata“. 9. kiad. 4. köt. Berlin 1903. 250. old. — *Szerk.)*.

IV. FEJEZET

A FILOZÓFIAI IDEALISTÁK MINT AZ EMPIRIOKRITICIZMUS FEGYVERTÁRSAI ÉS UTÓDAI

Eddig elszigetelten tárgyaltuk az empiriokriticizmust. Most történelmi fejlődésében, más filozófiai irányokkal való összefüggésében és viszonyában kell megvizsgálnunk. Az itt az első kérdés, hogy mi az álláspontja Machnak és Avenariusnak Kanttal szemben.

1. A KANTIZMUS BÍRÁLATA BALRÓL ÉS JOBBRÓL

Mach is, Avenarius is a múlt század hetvenes éveiben lépett a filozófia porondjára, mikor a német professzori körökben az volt a divatos jelszó: „Vissza Kanthoz!“[58] Az empiriokriticizmus mindkét megalapítója szintén Kantból indult ki filozófiai fejlődésében. „A legnagyobb hálával kell elismernem — írja Mach —, hogy Kant kritikai idealizmusa volt egész kritikai gondolkodásom kiindulópontja. De lehetetlen volt kitartanom mellette. Ellenkezőleg, csakhamar ismét Berkeley nézeteihez közeledtem... (azután) Hume felfogásával rokon nézetekre jutottam... Még ma is sokkal következetesebb gondolkodónak kell tekintenem Berkeleyt és Hume-ot, mint Kantot“ („Az érzetek elemzése“, 299. old.).

Mach tehát egészen határozottan elismeri, hogy Kantból kiindulva Berkeley és Hume vonalán haladt. Lássuk Avenariust.

Avenarius már a „Prolegomena «A tiszta tapasztalat kritikájához»“ (1876) előszavában megjegyzi, hogy a „tiszta tapasztalat kritikája“ kifejezés a kanti „Tiszta ész kritikájá“-val szemben elfoglalt álláspontjára, „éspedig

magától értetődően antagonista" álláspontjára utal (1876-os kiad., IV. old.). Mi a lényege Avenarius és Kant antagonizmusának? Az, hogy Kant Avenarius véleménye szerint nem „tisztította meg" eléggé „a tapasztalatot". Avenarius éppen a „tapasztalatnak" ezt a „megtisztítását" tárgyalja „Prolegomená"-jában (56, 72. és sok más §). Mitől „tisztítja meg" Avenarius Kant tapasztalat-tanát? Először is az apriorizmustól. „Azt a kérdést — mondja az 56. §-ban —, vajjon nem kell-e kiküszöbölni az «a priori ész-fogalmakat» mint feleslegeseket a tapasztalat tartalmából, hogy megalkossuk a tulajdonképpeni *tiszta tapasztalatot*, tudomásom szerint itt vetjük fel először." Már láttuk, hogy Avenarius ilymódon „megtisztította" a kantizmust a szükségszerűség és az okság elismerésétől.

Másodszor, Avenarius megtisztítja a kantizmust a szubsztancia (95. §), vagyis a magábanvaló dolog feltételezésétől, amely Avenarius véleménye szerint „nem tárul fel a valóságos tapasztalat anyagában, hanem a tapasztaló gondolkodása viszi be oda".

Azonnal látni fogjuk, hogy Avenarius filozófiai vonalának meghatározása teljes egészében egybevág Mach meghatározásával, s csak abban különbözik az utóbbitól, hogy Avenarius cikornyásabban fejezi ki magát. De előre kell bocsátanunk, hogy Avenarius *kétségtelenül valótlanságot* állít azzal, hogy 1876-ban ő vetette fel *először* a tapasztalat „megtisztításának" kérdését, vagyis azt, hogy Kant tanítását meg kell tisztítani az apriorizmustól és a magábanvaló dolog elismerésétől. Valójában a német klasszikus filozófia fejlődésével nyomban Kant után megindult a kantizmus bírálata, éspedig *éppen abban az irányban*, amelyben Avenarius bírálta Kantot. Ezt az irányt a német klasszikus filozófiában Schulze-Aenesidemus, a hume-i agnoszticizmus híve és J. G. Fichte, a berkeleyizmus, vagyis a szubjektív idealizmus híve képviseli. Schulze-Aenesidemus 1792-ben *éppen* az apriorizmus (id. mű, 56, 141. old. és sok más helyen) és a magábanvaló dolog feltételezése miatt bírálta Kantot. Mi, szkeptikusok, vagyis Hume hívei — mondotta Schulze — elvetjük a magábanvaló dolgot, mert túlmegy „minden tapasztalat határán" (57. old.). Elvetjük az *objektív tudást* (25); tagadjuk, hogy a tér

és az idő rajtunk kívül valóságosan létezik (100); elvetjük a szükségszerűség (112), az okság, az erő stb. meglétét a tapasztalatban (113). „Az emberi képzeteken kívül nem tulajdonítható ezeknek semilyen valóság" (114). Kant „dogmatikusan" bizonyítja az aprioritást, mondván: mivel nem tudunk másként gondolkodni, tehát a gondolkodásnak a priori törvénye van. „Mindig ezzel érveltek a filozófiában — válaszolja Schulze Kantnak —, hogy bebizonyítsák a képzeteinken kívül létezőnek objektív természetét" (141). Ezzel az érveléssel okságot lehet tulajdonítani a magukbanvaló dolgoknak (142). „Sohasem tapasztaljuk (wir erfahren niemals), hogy objektív tárgyak ránk gyakorolt hatása hozza létre a képzeteket", és Kant egyáltalában nem bizonyította be, hogy „azt a valamit, ami az észen kívül van, az érzettől (Gemüt) különböző magábanvaló dolognak kell tekinteni. Az érzet elképzelhető minden ismeretünk *egyetlen* alapjának is" (265). A tiszta ész kanti bírálata „azt a tételt teszi meg elmélkedése alapjául, hogy minden megismerés objektív tárgyaknak érzékszerveinkre (Gemüt) gyakorolt hatásával kezdődik, — s azután maga vonja kétségbe ennek a tételnek az igazságát és valóságát" (266). Kant egyetlen pontban sem cáfolta meg az idealista Berkeleyt (268—272).

Ebből látható, hogy a hume-ista Schulze elveti a magábanvaló dologról szóló kanti tanítást mint következetlen engedményt a materializmusnak, vagyis annak a „dogmatikus" állításnak, hogy az érzetben az objektív valóság tárul fel előttünk, másszóval: hogy képzeteinket objektív (tudatunktól független) tárgyaknak érzékszerveinkre gyakorolt hatása hozza létre. Az agnosztikus Schulze szemére veti az agnosztikus Kantnak, hogy a magábanvaló dolog feltételezése ellentmond az agnoszticizmusnak és materializmusra vezet. Ugyanígy, csak még határozottabban bírálja Kantot a szubjektív idealista Fichte, aki azt mondja, hogy az *Én*-ünktől független magábanvaló dolog kanti feltételezése nem egyéb, mint „*realizmus*" (Werke, I, S. 483), s hogy Kant nem tesz „világosan" különbséget „realizmus" és „idealizmus" között. Fichte Kant és a kantisták feltűnően durva következetlenségének tekinti azt, hogy feltételezik a magábanvaló dol-

got, mint „az objektív valóság alapját“ (480), s ilymódon ellentmondásba kerülnek a kritikai idealizmussal. „A ti földgolyótok a nagy elefánton nyugszik — kiáltja Fichte Kant realista magyarázóinak —, a nagy elefánt pedig a földgolyón. A ti magábanvaló dolgotok, amely csak gondolat, hat az *Én*-ünkre!“ (483).

Avenarius tehát alaposan téved, ha azt képzeli, hogy ő az „első“, aki a kanti „tapasztalatot megtisztítja“ az apriorizmustól és a magábanvaló dologtól, s hogy ezzel „új“ irányt teremt a filozófiában. Valójában csak Hume és Berkeley, Schulze-Aenesidemus és J. G. Fichte *régi* vonalát folytatta. Avenarius azt képzelte, hogy általában „megtisztítja a tapasztalatot“. Valójában pedig csak *az agnoszticizmust tisztította meg a kantizmustól*. Nem Kant agnoszticizmusa ellen harcolt (az agnoszticizmus az érzeteinkben feltáruló objektív valóság tagadása), hanem egy *tisztább agnoszticizmusért*, annak az agnoszticizmussal ellenkező kanti feltevésnek a kiküszöböléséért, hogy van magábanvaló dolog, bár megismerhetetlen, intelligibilis, túlvilági, — hogy van szükségszerűség és okság, bár apriorisztikus, s csak a gondolkodásban van meg, nem pedig az objektív valóságban. Avenarius nem *balról* harcolt Kant ellen, mint a materialisták, hanem *jobbról*, mint a szkeptikusok és az idealisták. Azt képzelte, hogy előrement, holott valójában visszafelé haladt, vissza Kant bírálatának ahhoz a programmjához, melyet Kuno Fischer, Schulze-Aenesidemust méltatva, ezekkel a találó szavakkal jellemzett: „A tiszta ész bírálata a tiszta ész“ (vagyis az apriorizmus) „leszámításával — szkepticizmus. A tiszta ész bírálata a magábanvaló dolog leszámításával — berkeleyista idealizmus“ („Az újabb filozófia története“, 1869-es német kiad., V. köt. 115. old.).

Itt elérkeztünk „machiádánknak“, az oroszországi machisták Engels és Marx ellen viselt hadjáratának egyik legfurcsább epizódjához. Bogdanov és Bazarov, Juskevics és Valentyinov legújabb felfedezéséről van szó, amelyet ezernyi változatban kürtölnek világgá: felfedezték, hogy Plehanov „egy kompromisszumos, alig-alig megismerhető magábanvaló dolog segítségével szerencsétlen kísérletet tesz Engels és Kant kibékítésére“ („Vázlatok“,

67. old. és sok más helyen). Machistáinknak ez a felfedezése a legképtelenebb zűrzavar, a leghajmeresztőbb értelmetlenség valóban feneketlen tengerét tárja fel Kantot és a német klasszikus filozófia fejlődésének egész menetét illetően.

Kant filozófiájának fő vonása a materializmus és az idealizmus kibékítése, a kettő kompromisszuma, különféle, egymással ellentétes filozófiai irányoknak egy rendszerben való egyesítése. Amikor Kant feltételezi, hogy képzeteinknek valami rajtunk kívül létező, valami magábanvaló dolog felel meg, akkor Kant materialista. Amikor ezt a magábanvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlviláginak nyilvánítja, akkor idealista. Amikor elismeri, hogy ismereteink egyetlen forrása a tapasztalat, az érzet, filozófiája a szenzualizmus, s a szenzualizmuson át bizonyos feltételek mellett a materializmus vonalára vesz irányt. Amikor a tér, az idő, az okság stb. aprioritását vallja, filozófiája az idealizmus vonalára vesz irányt. E felemás volta miatt a következetes materialisták is, a következetes idealisták is (meg a „tiszta" agnosztikusok, a hume-isták is) kíméletlen harcot folytattak ellene. A materialisták azt rótták fel Kant bűnéül, hogy idealista, cáfolták rendszerének idealista vonásait, azt bizonyították, hogy a magábanvaló dolog megismerhető, evilági, hogy nincs elvi különbség a magábanvaló dolog és a jelenség között, hogy az okságot stb. nem a gondolkodás a priori törvényeiből, hanem az objektív valóságból kell levezetni. Az agnosztikusok és az idealisták azt rótták fel Kant bűnéül, hogy feltételezi a magábanvaló dolgot, s ezzel engedményt tesz a materializmusnak, a „realizmusnak" vagy „naiv realizmusnak", emellett az agnosztikusok a magábanvaló dolgon kívül elvetették az apriorizmust is, az idealisták pedig azt követelték, hogy következetesen ne csak a szemlélet apriorisztikus formáit, hanem általában az egész világot is a tiszta gondolatból vezessék le (az absztrakt *Én*-ig vagy az „abszolút eszméig" vagy az egyetemes *akaratig* stb. stb. tágítva az emberi gondolkodást). És machistáink, mivel „nem vették észre", hogy olyan tanítókat választottak, akik a szkepticizmus és az idealizmus álláspontjáról birál-

ták Kantot, megszaggatták ruhájukat és hamut hintettek fejükre, mikor meglátták azokat a szörnyűséges embereket, akik *homlokegyenest ellenkező álláspontról* bírálják Kantot, akik teljesen elvetik Kant rendszerének minden agnosztikus (szkeptikus) és idealista elemét, s azt bizonyítják, hogy a magábanvaló dolog objektív valóság, teljesen megismerhető, evilági, elvileg semmiben sem különbözik a jelenségtől, lépten-nyomon jelenséggé alakul át az ember egyéni tudatának és az emberiség kollektív tudatának fejlődése folyamán. Segítség! — kiáltottak — hiszen ez a materializmus és a kantizmus jogtalan összekeverése!

Amikor machistáink azt bizonygatják, hogy ők sokkal következetesebben és határozottabban bírálják Kantot, mint holmi elavult materialisták, mindig az az érzésem, hogy Puriskevics toppant be körünkbe és azt kiabálja: én sokkal következetesebben és határozottabban bíráltam a kadetokat, mint önök, marxista uraim! Kétségtelen, Puriskevics úr, hogy a politikában következetes emberek homlokegyenest ellenkező álláspontról bírálhatják és fogják is mindig bírálni a kadetokat, de mégsem szabad elfelejteni, hogy ön azért bírálta a kadetokat, mert — *túlontúl* demokraták, mi pedig azért bíráljuk, mert *nem eléggé* demokraták. A machisták azért bírálják Kantot, mert túlontúl materialista, mi pedig azért bíráljuk, mert nem eléggé materialista. A machisták jobbról bírálják Kantot, mi pedig balról.

A klasszikus német filozófia történetében az első fajtájú bírálat mintaképe a hume-ista Schulze és a szubjektív idealista Fichte. Mint már láttuk, ők ki akarják irtani a kantizmus „realisztikus“ elemeit. Ahogyan Schulze és Fichte bírálta Kantot, ugyanúgy bírálták a hume-ista empiriokritikusok és a szubjektív idealista immanensek a XIX. század második felének német újkantistáit. Az ő vonaluk szakasztott olyan, mint Hume és Berkeley vonala, csak kissé újabb szavakkal felsallangozva. Mach és Avenarius nem azt vetette Kant szemére, hogy nem elég reálisan, nem elég materialisztikusan fogja fel a magábanvaló dolgot, hanem azt, hogy *feltételezi* létezését; — nem azt, hogy nem az objektív valóságból vezeti le a természeti okságot és szükségszerűséget, hanem azt, hogy egyáltalán

feltételez bármilyen okságot és szükségszerűséget (a tisztán „logikain“ kívül). Az immanensek az empiriokritikusokkal karöltve szintén hume-ista és berkeleyista álláspontról bírálták Kantot. Például Leclair 1879-ben, ugyanabban a művében, melyben Machot mint kiváló filozófust magasztalta, Kantnak azt hányta a szemére, hogy „következetlen és a realizmus felé hajlik (Connivenz)“, ami a „*magábanvaló dolog*“ fogalmában, a „vulgáris realizmusnak ebben a nominális maradványában (Residuum)“ jut kifejezésre („Der Real. der mod. Nat. etc.“*, S. 9). Vulgáris realizmusnak Leclair a materializmust nevezi — „hogy borsosabb legyen“. „Véleményünk szerint — írta Leclair — a kanti elméletnek mindazon alkatrészeit, melyek a «realismus vulgaris» felé gravitálnak, mint idealista szempontból következetlenségeket és korcs (zwitterhaft) termékeket le kell küzdeni és meg kell szüntetni“ (41). „A kanti ismeretelmélet következetlenségei és ellentmondásai az idealista kriticizmusnak és a realista dogmatika le nem küzdött maradványainak összekeveréséből (Verquickung) erednek“ (170). Realista dogmatikának Leclair a materializmust nevezi.

Egy másik immanens, Johannes Rehmke azt rótta fel Kantnak, hogy a magábanvaló dologgal *realisztikusan éket ver* maga és Berkeley közé (Johannes Rehmke. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“, Brl., 1880, S. 9.**). „Kant filozófiai tevékenysége lényegében polémikus jellegű volt; a magábanvaló dologgal a német racionalizmus ellen“ (vagyis a XVIII. század régi fideizmusa ellen), „a tiszta szemlélettel pedig az angol empirizmus ellen fordult“ (25). „A kanti «magábanvaló dolgot» egy csapóajtóval fedett veremhez hasonlítanám: a dolog olyan ártatlannak és biztosnak látszik, nyugodtan rámerészkedik az ember, és menten lezuhan — a *magábanvaló világba*“ (27). Ez az oka annak, hogy Mach és Avenarius

---

* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“. — *Szerk.*

** — „A világ mint észlelet és fogalom“. Berlin 1880. 9. old. — *Szerk.*

fegyvertársai, az immanensek nem szeretik Kantot; nem szeretik, mert Kant egyben-másban a materializmus „szakadékához“ közeledik!

Most pedig lássunk néhány példát arra, hogyan bírálják Kantot balról. Feuerbach nem a „realizmust“, hanem az *idealizmust* rója fel Kantnak, s rendszerét „az empirizmus alapján álló idealizmusnak“ nevezi (Werke, II, 296).

Idézzük Feuerbach különösen fontos fejtegetését Kantról: „Kant ezt mondja: «Ha az érzékek tárgyait — helyesen — puszta jelenségeknek tekintjük, ezzel elismerjük, hogy a jelenségek alapja egy magábanvaló dolog, bár nem tudjuk róla, milyen önmagában, hanem csak a megjelenését ismerjük, vagyis azt a módot, ahogyan ez az ismeretlen valami érzékeinkre hat (affiziert). Az értelem tehát éppen azáltal, hogy elismeri a jelenségeket, elismeri a magukbanvaló dolgok meglétét is, és ennyiben mondhatjuk, hogy a jelenségek alapjául szolgáló lényegek, tehát a pusztán értelmi lényegek elképzelése nemcsak megengedhető, hanem elkerülhetetlen is . . .»“ Feuerbach olyan helyet választ ki Kantból, ahol a magábanvaló dolgot nem valóságnak, hanem csak gondolati dolognak, gondolati lényegnek tekinti, s éppen ez ellen fordul bírálatával: „. . . Az érzékek tárgyai, a tapasztalat tárgyai tehát — mondja — az értelem számára csak jelenségek, de nem igazságok“ . . . „És az értelmi lényegek sem valóságos tárgyak az értelem számára! A kanti filozófia az alany és a tárgy, a lényeg és a létezés, a gondolkodás és a lét ellentmondása. A lényeg az értelem, a létezés az érzékek körébe esik. A létezés lényeg nélkül“ (vagyis a jelenségek létezése objektív valóság nélkül) „csak jelenség — ezek az érzéki dolgok; a lényeg létezés nélkül — ezek az értelmi lényegek, a *noumenek;* csak elgondolják azokat, de nincs létezésük — legalábbis számunkra nem léteznek —, nincs objektivitásuk; ezek a magukbanvaló dolgok, az igazi dolgok, csakhogy nem valóságos dolgok . . . Mekkora ellentmondás: az igazságot különválasztják a valóságtól, a valóságot az igazságtól!“ (Werke, II, S. 302—303). Feuerbach nem azt rója fel Kantnak, hogy feltételezi a magukbanvaló dolgokat, hanem azt, hogy nem ismeri el valósá-

gos voltukat, vagyis objektív realitásukat, azt, hogy csak gondolatnak, „értelmi lényegeknek“, nem pedig „létezéssel bíró lényegeknek“, azaz nem reálisaknak, nem valóságosan létezőknek tekinti azokat. Feuerbach azt veti Kant szemére, hogy eltér a materializmustól.

„A kanti filozófia — írta Feuerbach 1858 március 26-án Bolinnak — elkerülhetetlen szükségszerűséggel a fichtei idealizmushoz vezet, vagy pedig a szenzualizmushoz.“ Az első következmény „a multé“, a második „a jelené és a jövőé“ (Grün, id. mű, II. 49). Már láttuk, hogy Feuerbach az objektív szenzualizmust, vagyis a materializmust védelmezi. A Kanttól az agnoszticizmus és az idealizmus felé, Hume és Berkeley felé tett új fordulat kétségtelenül *reakciós*, még Feuerbach szempontjából is. És Feuerbach lelkes követője, Albrecht Rau, aki Feuerbach jó oldalaival együtt átvette a fogyatékosságait is, melyeket Marx és Engels leküzdött, egészen tanítómestere szellemében bírálta Kantot: „A kanti filozófia amphibolia (kettős jelentésű), materializmus is, meg idealizmus is, és ebben a kettős természetében rejlik lényegének kulcsa. Kant mint materialista vagy empirista nem térhet ki az elől, hogy a rajtunk kívüli dolgok létét (Wesenheit) elismerje. Mint idealista azonban nem tudott megszabadulni attól az előítélettől, hogy a lélek az érzéki dolgoktól teljesen különböző valami. Vannak valóságos dolgok és van emberi szellem, amely ezeket a dolgokat felfogja. De hogyan fér hozzá a szellem a tőle teljesen különböző dolgokhoz? A kivezető út ez: a szellemnek vannak bizonyos a priori ismeretei, s ennek következtében a dolgoknak úgy kell megjelenniök, mint ahogy a szellem előtt jelennek meg. Az tehát, hogy a dolgokat úgy fogjuk fel, ahogy felfogjuk, a mi művünk. Mert a bennünk élő szellem isten szelleme, és miként az isten teremtette a világot a semmiből, úgy teremt az ember szelleme a dolgokból olyasvalamit, ami nem olyan, mint ezek a dolgok önmagukban. Kant tehát a valóságos dolgok létét mint «magukbanvaló dolgokat» garantálja. A lélekre azért volt szüksége Kantnak, mert a halhatatlanság erkölcsi követelmény volt számára. Tehát a «magábanvaló dolog» az, uraim“ (Rau itt az újkantistákhoz, s főleg a zavarosfejű A. Langéhoz intézi szavait,

aki meghamisította „A materializmus történeté"-t), „ami a kanti idealizmust megkülönbözteti Berkeley idealizmusától, ez az a híd, mely az idealizmustól a materializmushoz vezet. Ez az én bírálatom Kant filozófiáját illetőleg; ám döntse meg, aki tudja ... A materialista egészen feleslegesnek tartja az a priori ismeretek és a «magábanvaló dolog» megkülönböztetését, mert sehol sem szakítja meg a természet folytonosságát, mert az anyagot és a szellemet nem két lényegileg különböző dolognak, hanem csak egy és ugyanazon dolog két oldalának tekinti, s így nincs szüksége külön fogásokra, hogy a szellemet odavigye a dolgokhoz"*.

Továbbá: Engels, mint láttuk, azt veti Kant szemére, hogy agnosztikus, nem pedig azt, hogy eltér a következetes agnoszticizmustól. Lafargue, Engels tanítványa 1900-ban a következőképpen vitázott a kantistákkal (akkor Charles Rappoport is közéjük tartozott):

„... A XIX. század elején a burzsoázia, miután befejezte a forradalmi rombolás művét, kezdte megtagadni voltairiánus és szabadgondolkodó filozófiáját; újra divatba jött a katolicizmus, melyet díszletező mestere, Chateaubriand romantikus színekkel díszített (peinturlurait), Sebastian Mercier pedig behozta a kanti idealizmust, hogy megadja a kegyelemdöfést az enciklopédisták materializmusának, melynek propagandistáit Robespierre lefejeztette."

„A XIX. század végén, melyet a történelem a burzsoázia századának fog nevezni, az intellektuelek a kanti filozófia segítségével próbálják megsemmisíteni Marx és Engels materializmusát. Ez a reakciós mozgalom Németországban kezdődött, — ne vegyék ezt rossznéven integralista szocialistáink, akik e mozgalom kezdeményezését iskolájuk megalapítójának, Malonnak érdeméül szeretnék betudni. Malon valójában Höchbergnek, Bernsteinnek és Dühring más tanítványainak iskolájából

---

* *Albrecht Rau.* „Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart", Leipzig, 1882, SS. 87—89 („Ludwig Feuerbach filozófiája, a jelenkori természettudomány és filozófiai kritika". Lipcse 1882. 87—89. old. — *Szerk.*)

került ki, akik Zürichben nekiláttak a marxizmus megreformálásának." (Lafargue arról az ismert eszmei mozgalomról beszél, mely a mult század hetvenes éveinek második felében indult meg a német szocializmusban.) „Elkészülhetünk rá, hogy Jaurès, Fournière és intellektueljeink szintén fel fogják tálalni nekünk Kantot, ha majd megbarátkoznak terminológiájával ... Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint «az eszme és a valóság azonos». Először is, mi sohasem használunk ilyen metafizikus frazeológiát. Az eszme éppoly valóságos, mint a tárgy; az eszme ennek tükröződése agyunkban ... Azoknak az elvtársaknak szórakoztatására (récréer), akiknek meg kell ismerkedniök a burzsoá filozófiával, elődom, hogy mi a lényege ennek a híres problémának, mely oly sokat foglalkoztatta a spiritualista elméket."

„A munkás, aki kolbászt eszik és napi öt frankot keres, nagyon jól tudja, hogy munkáltatója meglopja, és hogy az disznóhússal táplálkozik; tudja, hogy munkáltatója tolvaj, s tudja, hogy a kolbász ízletes és tápláló. A burzsoá szofisták azonban — egyremegy, akár Pyrrhónnak, akár Hume-nak, akár Kantnak hívják őket — azt mondják, hogy szó sincs róla, ez csak a munkás személyes, azaz szubjektív véleménye; éppoly joggal hihetné azt is, hogy a munkáltató az ő jótevője, s a kolbász csizmatalpból készült, mert nem ismerheti meg a *magukbanvaló dolgokat*..."

„A kérdés helytelenül van feltéve, és ebből ered az egész nehézség ... Ahhoz, hogy az ember megismerjen egy tárgyat, mindenekelőtt meg kell vizsgálnia, vajjon nem csalnak-e érzékei ... A vegyészek tovább mentek, behatoltak a testekbe, analizálták, elemeikre bontották, azután az ellenkező műveletet hajtották végre, vagyis szintetizálták, elemeikből állították össze a testeket, s attól a pillanattól fogva, hogy az ember ezekből az elemekből dolgokat tud előállítani a maga használatára, joggal gondolhatja — mint Engels mondja —, hogy ismeri a *magukbanvaló dolgokat*. Ha léteznék a keresztények istene, s ő teremtette volna a világot, ő sem tudna többet"*.

* *Paul Lafargue*. „Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant". „Le Socialiste"[59] 1900 február 25 („Marx materializmusa és Kant idealizmusa". „A Szocialista". — *Szerk.)*.

Azért közöltük ezt a hosszú idézetet, hogy megmutassuk, hogyan értelmezte Lafargue Engelst és hogyan bírálta balról Kantot, nem azért, amiben a kantizmus különbözik a hume-izmustól, hanem azért, ami közös Kantban és Hume-ban; nem azért, mert Kant feltételezte a magábanvaló dolgot, hanem azért, mert nem eléggé materialista módon fogta fel azt.

Végül K. Kautsky „Etiká"-jában szintén olyan álláspontról bírálja Kantot, mely homlokegyenest ellenkezik a hume-izmussal és a berkeleyizmussal. „Annak oka, hogy zöldet, vöröset és fehéret látok — írja Kautsky Kant ismeretelméletét cáfolva — látóképességemben van. De az, hogy a zöld másvalami, mint a vörös, olyasmit bizonyít, ami rajtam kívül van: a dolgok valóságos különbségét... Maguknak a dolgoknak viszonyai és különbségei, melyeket az egyes tér- és időképzetek jeleznek nekem.., a külső világ valóságos viszonyai és különbségei; nem a megismerőképességem jellege határozza meg azokat... Ebben az esetben" (ha igaz volna Kant tanítása az idő és a tér eszmei voltáról) „egyáltalán semmit sem tudhatnánk a rajtunk kívül levő világról, még azt sem, hogy létezik" (orosz ford., 33—34. old.).

Feuerbach, Marx és Engels *egész iskolája* tehát balra tért Kanttól, s eljutott mindennemű idealizmus és mindennemű agnoszticizmus teljes tagadásához. Machistáink viszont a *reakciós* filozófiai irányt, Machot és Avenariust követték, akik hume-ista és berkeleyista álláspontról bírálták Kantot. Persze minden polgárnak, s különösen minden intellektuelnek szent joga, hogy olyan eszmei reakcióst kövessen, akit akar. De ha azok, akik a filozófiában radikálisan szakítottak a *marxizmus alapelveivel*, elkezdenek kertelni, összevissza beszélni, csűrni-csavarni, fogadkozni, hogy ők „szintén" marxisták a filozófiában, hogy „majdnem" egyetértenek Marxszal és csak egész keveset „egészítették ki" — ez aztán igazán visszataszító látvány.

2. HOGYAN ŰZÖTT CSÚFOT AZ „EMPIRIOSZIMBOLISTA" JUSKEVICS AZ „EMPIRIOKRITIKUS" CSERNOVBÓL

„Természetesen nevetséges látvány — írja P. Juskevics úr —, mikor Csernov úr az agnosztikus pozitivista, comte-ista és spencerista Mihajlovszkijt Mach és Avenarius előfutárává akarja megtenni" (id. mű, 73. old.).

Itt elsősorban Juskevics úr megdöbbentő tudatlansága az, ami nevetséges. Mint minden Vorosilov, ő is tudós szavak és nevek halmazával leplezi tudatlanságát. Az idézett mondatot abból a paragrafusból vettük, mely a marxizmus és a machizmus viszonyát tárgyalja. És Juskevics úr, aki arra vállalkozott, hogy erről beszéljen, nem tudja, hogy Engels (mint minden materialista) Hume vonalának és Kant vonalának követőit egyaránt agnosztikusoknak tartja. Ezért az, aki az agnoszticizmust általában szembeállítja a machizmussal, amikor Mach maga is Hume hívének vallja magát, analfabéta a filozófiában. Az „agnosztikus pozitivizmus" kifejezés szintén értelmetlenség, mert éppen Hume hívei nevezik magukat pozitivistáknak. Juskevics úrnak, aki Petzoldtot választotta tanítómesteréül, tudnia kellett volna, hogy Petzoldt az empiriokriticizmust nyíltan a pozitivizmushoz sorolja. Végül Auguste Comte és Herbert Spencer nevének a belekeverése szintén értelmetlenség, mert a marxizmus nem azt veti el, amiben az egyik pozitivista különbözik a másiktól, hanem azt, ami közös bennük, azt, ami egy filozófust pozitivistává tesz a materialistával szemben.

Vorosilovunknak azért volt szüksége erre az egész szóhalmazra, hogy „lyukat beszéljen" az olvasó hasába, hogy elkábítsa kongó szavakkal, s *a dolog lényegéről* aprócseprő szamárságokra terelje a figyelmét. A dolog lényege pedig az, hogy a materializmus alapjában különbözik a pozitivizmus egész széles áramlatától, amelyhez *hozzátartozik* A. Comte is, H. Spencer is, Mihajlovszkij is, egész sor újkantista is, meg Mach is Avenariusszal egyetemben. Engels a „L. Feuerbach"-ban egészen félreérthetetlenül fejezi ki ezt a lényeget, mikor annak a kornak (vagyis a múlt század nyolcvanas éveinek) *összes* kantistáit és hume-istáit a siralmas eklektikusok, szőrszálhasogatók

(Flohknacker; szószerint: bolhászkodók) stb. táborához sorolja[60]. De hogy kikre vonatkozhat s kikre vonatkozik ez a jellemzés, azon Vorosilovjaink nem kívántak gondolkodni. És mivel nem is tudnak gondolkodni, mi hívjuk fel figyelmüket a következő szemléltető ellentétre. Engels *nem* említ *egyetlen* nevet sem, általában beszél a kantistákról és a hume-istákról 1888-ban is, 1892-ben is[61]. Csak egyetlen könyvecskére, Starckénak Feuerbachról írt művére hivatkozik, amellyel részletesebben foglalkozott. „Starcke — mondja Engels — sokat buzgólkodik, hogy megvédje Feuerbachot azoknak a docenseknek támadásaival és tantételeivel szemben, akik ma filozófus néven pöffeszkednek Németországban. Ez bizonyára fontos azoknak, akiket a klasszikus német filozófiának e kései fattyúhajtása érdekel; Starcke maga alkalmasint szükségesnek tartotta ezt. Mi megkíméljük tőle az olvasót" („Ludwig Feuerbach", 25. old.[62]).

Engels meg akarta „kímélni az olvasót", azaz a szociáldemokratákat a magukat filozófusoknak nevező korcs szószátyárokkal való kellemes ismeretségtől. Kik a képviselői ennek a „kései fattyúhajtásnak"?

Ha felütjük Starcke könyvét (C. N. Starcke. „Ludwig Feuerbach", Stuttgart, 1885), igen sűrűn találunk benne *Hume és Kant* híveire való utalásokat. Ettől a két vonaltól védi Starcke Feuerbachot. Azonkívül *A. Riehlt*, *Windelbandot*, *A. Langét* idézi (3, 18—19, 127. és köv. old.).

Üssük fel R. Avenarius „Az emberi világfogalom" című könyvét, mely 1891-ben jelent meg, és az első német kiadás 120. oldalán ezt olvassuk: „Elemzésünk végső eredménye összhangban van — bár a különböző szempontokkal összevetve nem abszolút (durchgehend) összhangban — azzal, amire más kutatók, többek között *E. Laas*, *E. Mach*, *A. Riehl*, *W. Wundt* jutottak. V. ö. *Schopenhauerrel* is."

Kiből akart csúfot űzni Vorosilov-Juskevicsünk?

Avenarius egyáltalában nem kételkedik abban, hogy — nem is valami részletkérdésben, hanem az empiriokriticizmus „végső eredményének" kérdésében — elvileg közel áll a *kantista* Riehlhez és Laashoz, valamint az *idealista* Wundthoz. Machot két kantista közt említi. Hát valóban nem egy társaság ez, mikor Riehl és Laas úgy

tisztogatta meg Kantot, Mach és Avenarius pedig Hume-ot, hogy Kantot Hume-mal, Hume-ot pedig Berkeleyvel keverte össze?

Csoda-e, ha Engels meg akarta „kímélni" a német munkásokat attól, hogy közelebbről megismerkedjenek ezzel a „bolhászkodó" docens társasággal?

Engels meg tudta kímélni a német munkásokat, de a Vorosilovok nem irgalmaznak az orosz olvasónak.

Megjegyzendő, Kantnak Hume-mal vagy Hume-nak Berkeleyvel való, lényegében eklektikus összekeverése, hogy úgy mondjuk, különböző arányokban lehetséges: a keveréknek hol az egyik, hol a másik elemét hangsúlyozhatják. Fentebb láttuk például, hogy nyíltan csak egy machista — H. Kleinpeter — nevezi magát és Machot szolipszistának (azaz következetes berkeleyistának). Ellenben Mach és Avenarius sok tanítványa és híve: Petzoldt, Willy, Pearson, az orosz empiriokritikus Leszevics, a francia Henri Delacroix* stb. tanítómestereik nézeteiben a hume-izmust domborítják ki. Hivatkozunk egy igen nagy tudós példájára, aki szintén egyesítette Hume és Berkeley filozófiáját, de a keverék materialista elemeire helyezte a hangsúlyt. Ez a tudós: T. Huxley, a híres angol *természetbúvár*; ő hozta forgalomba az „agnosztikus" kifejezést, s kétségtelen, hogy Engels elsősorban és legfőképpen őrá gondolt, mikor az angol agnoszticizmusról beszélt. Engels 1892-ben az ilyen típusú agnosztikusokat „szégyenlős materialistáknak" nevezte[63]. Az angol spiritualista James Ward, aki „Naturalizmus és agnoszticizmus" című könyvében főleg „az agnoszticizmus tudományos vezérét" (II. köt., 229. old.), Huxleyt támadta, megerősíti Engels véleményét, mikor ezt mondja: „Huxley gyakran oly erősen hajlik a fizikai oldal" (Mach szerint az „elemsor") „elsőbbségének a kidomborítására, hogy ezt már aligha

* „Bibliothèque du congrès international de philosophie", vol. IV. *Henri Delacroix*. „David Hume et la philosophie critique", („Nemzetközi filozófiai kongresszusi könyvtár". IV. köt. *Henri Delacroix*. „David Hume és a kritikai filozófia". — *Szerk.)*. A szerző Hume hívei közé sorolja Németországban Avenariust és az immanenseket, Franciaországban Ch. Renouvier-t és iskoláját (a „neo-kriticistákat").

lehet parallelizmusnak nevezni. Bár Huxley hevesen tiltakozik a materialista elnevezés ellen, mert ezt szeplőtlen agnoszticizmusára nézve durva sértésnek érzi, mégis kevés írót ismerek, aki jobban megérdemelné ezt a nevet“ (II. köt., 30—31. old.). És James Ward véleménye igazolására Huxley következő kijelentéseit idézi: „Bárki, aki a tudomány történetét ismeri, egyetért azzal, hogy a tudomány fejlődése minden korban — és most még inkább, mint valaha — azt jelenti, hogy egyre tágul annak a területe, amit anyagnak és okságnak nevezünk, és ezzel együtt az emberi gondolat valamennyi területéről fokozatosan eltűnik az, amit szellemnek és spontaneitásnak nevezünk.“ Vagy: „Önmagában véve nem fontos, hogy az anyagi jelenségeket (phenomena) fejezzük-e ki a szellem műszavaival, vagy a szellemi jelenségeket az anyag műszavaival — mindkét fogalmazásban van bizonyos viszonylagos igazság“ (Mach szerint „viszonylagosan állandó elemkomplexumok“). „De a tudomány haladása szempontjából minden tekintetben előnyben kell részesíteni a materialista terminológiát, mert a gondolatot összekapcsolja a világegyetem egyéb jelenségeivel ... míg az ellenkező, vagyis a spiritualista terminológia teljesen tartalmatlan (utterly barren) és csak homályt és eszmei zűrzavart okoz ... Aligha férhet kétség ahhoz, hogy minél tovább halad a tudomány, annál szélesebb körben és annál következetesebben fogják használni a természeti jelenségek kifejezésére a materialista formulákat és szimbolumokat“ (I, 17—19).

Így gondolkodott Huxley, a „szégyenlős materialista“, aki semmiesetre sem akarta elismerni a materializmust, mert az „metafizika“, mely jogtalanul túlmegy az „érzetcsoportokon“. És ugyanez a Huxley írta azt is: „Ha kénytelen volnék választani az abszolút materializmus és az abszolút idealizmus között, ez utóbbit kellene választanom“ ... „Az egyetlen, ami biztos, a szellemi világ létezése“ (J. Ward, ugyanott, II, 216).

Huxley filozófiája szintén a hume-izmus és a berkeleyizmus keveréke, éppúgy, mint Mach filozófiája. De Huxley berkeleyista kitörései csak véletlenek, agnoszticizmusa pedig a materializmus fügefalevele. Mach keveréké-

nek más a „színezete"; s ugyanaz a spiritualista Ward, aki elkeseredetten harcol Huxley ellen, szívélyesen megveregeti Avenarius és Mach vállát.

3. AZ IMMANENSEK MINT MACH ÉS AVENARIUS FEGYVERTÁRSAI

Az empiriokriticizmusról szólva nem kerülhettük el, hogy többízben is hivatkozzunk az úgynevezett immanens iskolára, melynek fő képviselői Schuppe, Leclair, Rehmke és Schubert-Soldern. Most meg kell vizsgálnunk az empiriokriticizmus és az immanensek egymáshoz való viszonyát, valamint az immanens filozófia lényegét.

Mach 1902-ben ezt írta: „... Ma már látom, hogy a filozófusok egész sora — pozitivisták, empiriokritikusok, az immanens filozófia képviselői és itt-ott egy-egy természetbúvár is — egymás tudta nélkül olyan utakon halad, amelyek minden egyéni különbségük ellenére csaknem egy pontban futnak össze" („Az érzetek elemzése", 9. old.). Itt először is ki kell emelnünk Machnak azt a szokatlanul őszinte beismerését, hogy csak *nagyon kevés* természetbúvár tartozik az állítólag „új", valójában nagyon régi humeista-berkeleyista filozófia hívei közé. Másodszor, rendkívül fontos Machnak az a nézete, hogy ez az „új" filozófia széles *áramlatot* alkot, melyben az immanensek egy sorban vannak az empiriokritikusokkal és a pozitivistákkal. „Ilymódon egy közös mozgalom indul ..." — ismétli Mach az „Érzetek elemzése" orosz fordításához írt előszavában (1906. 4. old.). „Az immanens filozófia képviselőihez szintén igen közel állok" ... — mondja más helyen. „Ebben a könyvben (Schuppénak „Az ismeretelmélet és a logika vázlata" című könyvében) alig találtam valamit, amihez, esetleg némi módosítással, örömmel ne járulnék hozzá" (46). Machnak Schubert-Soldernről is az a véleménye, hogy „igen közeli utakon" jár (4. old.); utolsó, mondhatni összefoglaló filozófiai munkáját: a „Megismerés és tévedés"-t pedig Wilhelm Schuppénak *ajánlja.*

Az empiriokriticizmus másik megalapítója, Avenarius 1894-ben azt írta, hogy „örömmel tölti el" és „bátorítja"

Schuppénak az empiriokriticizmus iránt érzett rokonszenve, és hogy a közte és Schuppe között fennálló „különbség" (Differenz) „talán csak ideiglenes jellegű" (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)*. Végül J. Petzoldt, akinek tanítását V. Leszevics az empiriokriticizmus legújabb vívmányának tartja, *ezt a szentháromságot* — Schuppét, Machot és Avenariust — *kiáltja ki nyíltan az „új" irány vezéreinek* („Einführ. i. d. Ph. d. r. E."**, Bd. II, 1904, S. 295, és „Das Weltproblem", 1906, S. V és 146). Ugyanakkor Petzoldt erélyesen szembeszáll R. Willyvel („Einf.", II, 321), alighanem az egyetlen tekintélyes machistával, aki szégyelte Schuppe atyafiságát és iparkodott elvi határvonalat húzni önmaga és Schuppe között, amiért nagyrabecsült tanítója, Avenarius meg is intette tanítványát. Avenarius Schuppéról tett nyilatkozatát, melyet az imént idéztünk, Willynek Schuppe ellen írt cikkéhez fűzött jegyzetében közölte, és még hozzátette, hogy Willy bírálata talán „a kelleténél intenzívebb" („Viertljschr. f. w. Ph.", 18. Jrg., 1894, S. 29; ugyanebben a számban jelent meg Willy cikke Schuppe ellen).

Láttuk, hogyan értékelik az empiriokritikusok az immanenseket, — most lássuk, hogyan értékelik az immanensek az empiriokritikusokat. Leclair 1879-ből származó véleményét már említettük. Schubert-Soldern 1882-ben nyíltan kijelenti, hogy „részben" „egyetért" „az idősebb Fichtével" (t. i. a szubjektív idealizmus nevezetes képviselőjével, Johann Gottlieb Fichtével, akinek épp olyan sikerületlen filozófus fiacskája volt, mint Joseph Dietzgennek), továbbá „Schuppéval, Leclairrel, *Avenariusszal* és részben Rehmkével", s ugyanakkor különös megelégedéssel játssza ki *Machot* („Erh. d. Arb."***) a „természettudományos metafizika"**** ellen — így nevezi Németországban

---

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 1894, 18. Jahrg., Heft I, S. 29.

** — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". — *Szerk.*

*** — „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit". — *Szerk.*

**** *Dr. Richard von Schubert-Soldern.* „Über Transzendenz des Objekts und Subjekts", 1882, S. 37. és § 5 („Az objektum és a szubjektum transzcendenciája". 1882. 37. old. és 5. §. — *Szerk.).* Lásd még

valamennyi reakciós docens és professzor a természettudományos materializmust. W. Schuppe 1893-ban, Avenarius „Az emberi világfogalom“ című munkájának megjelenése után, „Nyílt levél R. Avenariushoz“ című írásában úgy üdvözölte ezt a művet, mint „a naiv realizmus igazolását“, amelyet, úgymond, ő maga, Schuppe is védelmez. „Az én felfogásom a gondolkodásról — írta Schuppe — kitűnően megfér az Ön (Avenarius) «tiszta tapasztalatával»“*. Majd 1896-ban Schubert-Soldern, összegezve annak a „metodológiai filozófiai iránynak“ az eredményeit, amelyre „támaszkodik“, családfáját Berkeleyre és Hume-ra vezeti vissza, s újabb egyenesági rokonaiként *F. A. Langét* („Németországban tulajdonképpen Langéval kezdődik irányzatunk“), továbbá Laast, Schuppét és társait, *Avenariust* és *Machot*, az újkantisták közül *Riehlt*, a franciák közül Ch. Renouvier-t stb. nevezi meg**. Végül abban a programmszerű „Bevezetés“-ben, amely az immanensek külön filozófiai folyóiratának első számában jelent meg, amellett hogy hadat üzennek a materializmusnak és rokonszenvüket nyilvánítják Charles Renouvier-nek, a következőket olvassuk: „Még a természetbúvárok táborában is felemelik szavukat egyes gondolkodók, hogy kartársaik fokozódó elbizakodottsága s a természettudományokban uralkodó filozófiaellenes szellem ellen óvást emeljenek. Ezek közé tartozik például Mach, a fizikus . . . Mindenütt friss erők bukkannak fel, akik azon munkálkodnak, hogy a természettudomány csalhatatlanságába vetett vak hitet lerombolják, és ismét más utakat kezdenek keresni a titok mélységeibe, jobb bejáratot az igazság lakába“***.

Pár szót Ch. Renouvier-ről. Renouvier a Franciaországban igen befolyásos és elterjedt úgynevezett neokriticista iskola feje. Elméleti filozófiája Hume fenomenaliz-

---

ugyancsak tőle: „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“. 1884, S. 3 („Egy ismeretelmélet alapjai“. 1884. 3. old. — *Szerk.)*.

* „Vierteljahrsschr. f. w. Ph.“, 17. Jrg., 1893, S. 384.

** *Dr. Richard von Schubert-Soldern.* „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, 1896, SS. V, VI („Az emberi boldogság és a szociális kérdés“. 1896. V. és VI. old. — *Szerk.)*.

*** „Zeitschrift für immanente Philosophie“[64], Bd. I, Berlin, 1896, SS. 6, 9 („Az Immanens Filozófia Folyóirata“. I. köt. Berlin 1896. 6. és 9. old. — *Szerk.)*.

musának és Kant apriorizmusának a keveréke. A magábanvaló dolgot határozottan elveti. A jelenségek összefüggését, a rendet, a törvényt a priorinak nyilvánítja, a törvényt nagy betűvel írja és a vallás alapjává teszi. A katolikus papok el vannak ragadtatva ettől a filozófiától. A machista Willy Renouvier-t felháborodva „második Pál apostolnak", „javából való reakciós népbutítónak", „a szabad akarat kazuista prédikátorának" nevezi („Geg. d. Schw."*, S. 129). És lám, az immanensek ilyen elvbarátai *szívből üdvözlik* Mach filozófiáját. Mikor Mach „Mechaniká"-ja megjelent francia fordításban, a „neo-kriticisták" folyóirata, a „L'Année Philosophique"**, amelyet Pillon, Renouvier tanítványa és munkatársa szerkeszt, ezt írta: „Fölösleges arról beszélni, hogy Mach úr pozitív tudománya, a szubsztancia, a dolog, a magábanvaló dolog kritikája mennyire egyezik a neo-kriticista idealizmussal" (15. köt., 1904. 179. old.).

Ami az orosz machistákat illeti, valamennyien szégyenlik az immanens filozófusokkal való rokonságukat — nem is lehetett egyebet várni olyan emberektől, akik nem tértek tudatosan Sztruve, Menysikov és társaik útjára. Csupán Bazarov nevezi „realistáknak" „az immanens iskola egyes képviselőit"***. Bogdanov kurtán *(s a valósággal ellentétben)* kijelenti, hogy „az immanens iskola csak közbülső forma, mely a kantizmus és az empiriokriticizmus között foglal helyet" („Empiriomonizmus", III, XXII). V. Csernov ezt írja: „Általában véve az immanensek elméletének csak egyik oldala áll közel a pozitivizmushoz, más oldalai viszont messze eltérnek tőle" („Filozófiai és szociológiai tanulmányok", 37). Valentyinov azt mondja, hogy „az immanens iskola alkalmatlan formába burkolta ezeket a (machista) gondolatokat, s a szolipszizmus zsákutcájába került" (id. mű, 149. old.). Mint látjuk, az édes-

---

* — „Gegen die Schulweisheit". — *Szerk.*

** — „Filozófiai Évkönyv". — *Szerk.*

*** „A modern filozófiai realisták — a kantizmusból fakadt immanens iskola néhány képviselője, Mach és Avenarius iskolája, valamint sok ilyen rokon áramlat azt tartja, hogy semmi okunk sincs a naiv realizmus kiindulópontjának elvetésére." „Vázlatok". 26. old.

től a keserűig minden kapható itt: alkotmány és kecsege tormával, realizmus és szolipszizmus. Machistáinknak nincs bátorságuk, hogy az immanensekről nyíltan és világosan megmondják az igazat.

Az immanensek a legcégéresebb reakciósok, a fideizmus nyílt hirdetői, hétpróbás, sötét népbutítók. *Egyetlenegy sincs* közöttük, aki elméleti szempontból jelentősebb ismeretelméleti munkáival *nyíltan* ne a vallás védelmét, valamelyik középkori nézet igazolását szolgálta volna. Leclair 1879-ben azzal védelmezi filozófiáját, hogy kielégíti „a vallásos kedély minden igényét" („Der Realismus etc."*, 73. old.). J. Rehmke 1880-ban Biedermann protestáns lelkésznek ajánlja „ismeretelmélet"-ét, s könyvecskéje végén nem egy érzékfölötti istent hirdet, hanem istent mint „reális fogalmat" (talán ezért sorolt Bazarov „egyes" immanenseket a „realisták közé"?), s hozzáfűzi, hogy „ennek a reális fogalomnak az objektivizálása a gyakorlati életre vár, annak kell azt megoldania"; a „tudományos teológia" mintaképéül pedig Biedermann „Keresztény dogmatiká"-ját nyilvánítja (J. Rehmke. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", Berlin, 1880, S. 312). Schuppe „Az Immanens Filozófia Folyóiratá"-ban azt állítja, hogy bár az immanensek tagadják a transzcendenst, isten és a túlvilági élet nem tartozik e fogalom körébe („Zeitschrift für imman. Phil."**, Band II, S. 52). „Etiká"-jában „az erkölcsi törvénynek ... egy metafizikai világfelfogással való összefüggése" mellett száll síkra, s elítéli az egyház és az állam szétválasztásáról szóló „értelmetlen frázist" (Dr. Wilhelm Schuppe. „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie", Bresl., 1881., S. 181, 325***). Schubert-Soldern „Az ismeretelmélet alapjai" című könyvében arra a következtetésre jut, hogy *Én*-ünk saját testünk előtt létezett (Präexistenz) és testünk után is létezik (Postexistenz), vagyis hogy a lélek halhatatlan (id. mű, 82. old.)

---

* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik". — *Szerk.*

** — „Zeitschrift für immanente Philosophie". — *Szerk.*

*** — „Az etika és a jogfilozófia alapjai". Breslau 1881. 181, 325. old. — *Szerk.*

stb. „A szociális kérdés“ című művében a „szociális reformok“ mellett a rendi választójogot védelmezi Bebellel szemben, s ezt mondja: „A szociáldemokraták figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a boldogtalanság isteni adománya nélkül boldogság sem volna“ (330. old.), és könnyeket hullat, mert, úgymond, a materializmus „uralkodik“ (242. old.) „s bolondnak tartják azt, aki ma hisz a túlvilági életben, vagy akár a lehetőségében“ (ugyanott).

És ezek a német Menysikovok, akik éppoly hétpróbás reakciós népbutítók, mint Renouvier, tartós vadházasságban élnek az empiriokritikusokkal. Elméleti rokonságuk vitathatatlan. Az immanensek tanításában sincs több kantizmus, mint Petzoldt vagy Pearson tanításában. Fentebb láttuk, hogy ők maguk is Hume és Berkeley tanítványainak vallják magukat, s az immanenseknek ez a megítélése általánosan elfogadott a filozófiai irodalomban. Hogy szemléltetően kimutassuk, miféle ismeretelméleti tételekből indulnak ki Machnak és Avenariusnak ezek a fegyvertársai, néhány elméleti alaptételt idézünk az immanensek műveiből.

Leclair 1879-ben még nem gondolta ki az „immanens“ elnevezést, ami voltaképpen „tapasztalatit“, „a tapasztalatban adottat“ jelent, s a rothadás leplezésének éppoly hazug cégére, mint amilyen hazugok az európai burzsoá pártok cégérei. Első művében Leclair nyíltan és őszintén „*kritikai idealistának*“ nevezi magát („Der Realismus etc.“, 11, 21, 206. és sok más old.). Mint láttuk, ebben a művében azért bírálja Kantot, mert engedményeket tesz a materializmusnak, s félreérthetetlenül utal arra, hogy az *ő* útja Kant*tól* Fichtéhez és Berkeleyhez vezet. Mint Schuppe, Schubert-Soldern és Rehmke, Leclair is könyörtelen harcot folytat a materializmus ellen, *különösen a természetbúvárok többségének materialista hajlandósága ellen.*

„Ha visszatérünk — mondja Leclair — a kritikai idealizmus álláspontjára, ha nem tulajdonítunk a természetnek a maga egészében és a természeti történéseknek transzcendens létet“ (vagyis az emberi tudaton kívül eső létet), „akkor a látó alany számára a testek összessége, és saját teste is, amennyiben ezt láthatja és tapinthatja, minden változásával egyetemben nem egyéb, mint térben elren-

dezett együttlétezések és időbeli egymásutánok közvetlenül megadott jelensége, s minden természetmagyarázat ezen együttlétezések és egymásutánok törvényeinek a megállapítására redukálódik" (21).

Vissza Kanthoz — mondták a reakciós neokantisták. Vissza Fichtéhez és Berkeleyhez, — ezt mondják *lényegében* a reakciós immanensek. Leclair szerint minden, aminek léte van, *„érzetek komplexuma"* (38. old.), s azoknak a tulajdonságoknak (Eigenschaften) osztályait, melyek érzékeinkre hatnak, *M* betűvel, a természet más tárgyaira ható tulajdonságok osztályait pedig *N* betűvel jelöli (150. és más old.). Ezzel kapcsolatban Leclair úgy beszél a természetről, mint nem az egyes ember, hanem az „emberi nem"„tudatjelenségéről" (Bewusstseinsphänomen) (55—56. old.). Ha figyelembe vesszük, hogy Leclair ezt a könyvet Prágában adta ki, ott, ahol Mach a fizika professzora volt, s hogy Leclair csak Mach 1872-ben megjelent „Erhaltung der Arbeit"-jét idézi elragadtatással, akkor akaratlanul is felmerül a kérdés, vajjon nem Leclair, a fideizmus híve és a nyílt idealista-e a szülőatyja Mach „eredeti" filozófiájának?

Ami Schuppét illeti, aki Leclair szavai szerint* „ugyanolyan eredményekre" jutott, mint láttuk, valóban azt akarja elhitetni, hogy ő a „naiv realizmust" védi, s Avenariushoz intézett „Nyílt levelében" keservesen panaszkodik amiatt, hogy „az én ismeretelméletemet" (mármint Wilhelm Schuppe ismeretelméletét) „közönségesen kiforgatták, s szubjektív idealizmusnak minősítették". Hogy miben áll az a durva csalás, melyet az immanens Schuppe a realizmus védelmének nevez, eléggé látható alábbi kijelentéséből, melynek éle Wundt ellen irányul, aki habozás nélkül a fichteisták, a szubjektív idealisták közé sorolja az immanenseket („Phil. Studien", l. c., S. 386, 397, 407**).

„Annak a tételnek, hogy «a lét — tudat» — hangzik Schuppénak Wundttal szemben tett *ellenvetése* — nálam az

---

* „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie", Bresl., 1882, S. 10 („Adalékok egy monista ismeretelmélethez". Breslau 1882. 10. old. — *Szerk.)*.

** „Philosophische Studien", id. hely, 386, 397. és 407. old. — *Szerk.*

az értelme, hogy tudat nem képzelhető el külvilág nélkül, ez utóbbi tehát hozzátartozik az előbbihez, ez pedig a tudat és a külvilág általam már gyakran hangoztatott és megmagyarázott abszolút összetartozása (Zusammengehörigkeit), amelyben a lét egységes, eredendő egészét alkotják"*.

Nagy adag naivság kell ahhoz, hogy az efféle „realizmusban" ne vegye észre valaki a színtiszta szubjektív idealizmust! Gondoljuk csak meg: a külső világ „hozzátartozik a tudathoz" és *abszolút* összefüggésben van vele! Valóban, a szegény professzort megrágalmazták, mikor „közönségesen" a szubjektív idealisták közé sorolták. Ez a filozófia teljesen egybevág Avenarius „elvi koordinációjával": hiába Csernov és Valentyinov minden fenntartása és tiltakozása, semmi sem szakíthatja el őket egymástól, s mindkét filozófia együtt kerül majd a német professzorok reakciós készítményeinek múzeumába. Kuriózumképpen megjegyezzük — s ez megint csak Valentyinov úr ítélőképességének hiányáról tanúskodik —, hogy Valentyinov szolipszistának nevezi Schuppét (aki, mint Mach, Petzoldt és társaik, magától értetődően szintén égre-földre esküdözött, hogy ő nem szolipszista, sőt külön cikkeket írt erről), de ugyanakkor határtalan elragadtatással beszél Bazarovnak a „Vázlatok"-ban megjelent cikkéről! Kedvem volna németre lefordítani Bazarovnak ezt a mondását: „*éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság", s elküldeni egy értelmesebb immanens filozófusnak. Homlokon csókolná Bazarovot, mint ahogy a Schuppék, Leclairek és Schubert-Soldernek szintén homlokon csókolták Machot és Avenariust. Mert Bazarov mondása az immanens iskola tanításának *alfája és omegája.*

Végezetül lássuk Schubert-Soldernt. A „természettudományos materializmus", a külső világ objektív valóságát elismerő „metafizika" — ez a legfőbb ellensége ennek a filozófusnak („Egy ismeretelmélet alapjai", 1884. 31. old. és az egész II. fejezet: „A természettudomány metafizikája"). „A természettudomány minden tudati

* *Wilhelm Schuppe.* „Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt" („Az immanens filozófia és Wilhelm Wundt". — *Szerk.).* „Zeitschrift für immanente Philosophie", Band II, S. 195.

vonatkozástól absztrahál" (52. old.) — s ez a legnagyobb baj (de éppen ez a materializmus!). Mert az embernek „nincs kiútja az érzetekből, tehát a tudati adatokból sem" (33, 34. old.). Igaz — ismeri be Schubert-Soldern 1896-ban —, az én álláspontom *ismeretelméleti szolipszizmus* („Szoc. kérd.", X. old.), de nem „metafizikai", nem „gyakorlati". „Közvetlenül csak az érzetek, az állandóan váltakozó érzetek komplexumai adottak számunkra" („Über Transc. stb."*, S. 73).

„Miként a természettudomány az" (emberiség számára) „közös külső világot tette meg az egyéni belső világok okának, ugyanúgy (és éppoly helytelenül) Marx az anyagi termelési folyamatot tette meg a belső folyamatok és motívumok okának" — mondja Schubert-Soldern („Szoc. kérd.", XVIII. old.). Mach fegyvertársának eszébe sem jut kételkedni abban, hogy Marx történelmi materializmusa a természettudományos és általában a filozófiai materializmussal függ össze.

„Sokan, sőt a legtöbben azt fogják gondolni, hogy az ismeretelméleti szolipszizmus szempontjából metafizika nem lehetséges, vagyis hogy a metafizika mindig transzcendens. Érettebb megfontolás után nem csatlakozhatom ehhez a nézethez. Éspedig a következő okokból ... Mindennek, ami adva van, közvetlen alapja a szellemi (szolipszista) összefüggés, amelynek középpontja az egyéni *Én* (a képzetek egyéni világa) és az *Én* teste. Sem a többi világ ezen *Én* nélkül, sem ez az *Én* a többi világ nélkül el nem gondolható: az egyéni *Én* megsemmisülésével a világ is semmivé lesz, ami lehetetlen, — a többi világ megsemmisülésével pedig nem marad hely egyéni *Én*-em számára sem, mert *Én*-em csak fogalmilag választható el a világtól, de nem térben és időben. Ezért egyéni *Én*-emnek halálom után is léteznie kell, mert különben vele együtt megsemmisülne az egész világ ..." (ugyanott, XXIII. old.).

Az „elvi koordináció", „az érzetek komplexuma" és a többi machista banalitás jó szolgálatot tesz azoknak, akiknek szükségük van rá!

„... Mi a túlvilág (das Jenseits) szolipszista szem-

---

* — „Über Transcendenz des Objects und Subjects". — *Szerk.*

pontból? Olyan tapasztalat, mely csak a jövőben lehetséges számomra..." (ugyanott). „A spiritizmusnak kötelessége volna', hogy Jenseits-ének létezését bebizonyítsa. De a spiritizmus ellen semmiesetre sem szabad felvonultatni a természettudomány materializmusát, mert ez a materializmus, mint láttuk, csak egyik oldala a mindent átfogó szellemi összefüggésen" (= az „elvi koordináción") „belül végbemenő világfolyamatnak" (XXIV. old.).

Mindez a „Szoc. kérdés"-nek (1896) ugyanabban a filozófiai bevezetésében olvasható, ahol Schubert-Soldern *állandóan* meghitt hármasban szerepel Machhal és Avenariusszal. A machizmus csak az orosz machisták maroknyi csoportja körében szolgál kizárólag intellektuel fecsegés céljaira, hazájában azonban nyíltan a fideizmusnak tesz lakájszolgálatokat!

4. MERRE TART AZ EMPIRIOKRITICIZMUS?

Most vizsgáljuk meg, hogyan fejlődött a machizmus Mach és Avenarius után. Láttuk, hogy Mach és Avenarius filozófiája amolyan vegyes felvágott, ellentmondó és összefüggéstelen ismeretelméleti tételek halmaza. Most meg kell néznünk, hogyan és hová, vagyis milyen irányban fejlődik ez a filozófia, mert ez segítségünkre lesz abban, hogy vitathatatlan történelmi tényekre való utalással eldönthessünk néhány „vitás" kérdést. Valóban, annak következtében, hogy a tárgyalt irányzat filozófiai kiinduló tételei eklektikusak és összefüggéstelenek, teljesen elkerülhetetlen, hogy különbözőképpen értelmezzék s meddő vitákat folytassanak apró-cseprő részletkérdésekről. De az empiriokriticizmus, mint minden eszmei áramlat, eleven, növekvő, fejlődő valami, és egyik vagy másik irányban való fejlődésének a ténye minden hosszas fejtegetésnél jobban hozzásegít majd bennünket annak a *sarkalatos* kérdésnek az eldöntéséhez, hogy mi az igazi lényege ennek a filozófiának. Az embert nem aszerint ítélik meg, hogy mit mond vagy gondol magáról, hanem aszerint, hogy mit cselekszik. A filozófusokat sem a magukra aggatott cégtáblák („pozitivizmus", a „tiszta tapasztalat" filozófiája, „monizmus"

vagy „empiriomonizmus“, „a természettudomány filozófiája“ stb.) szerint kell megítélnünk, hanem aszerint, hogyan döntik el valójában a sarkalatos elméleti kérdéseket, kivel tartanak, mire tanítják és mire tanították meg tanítványaikat és követőiket.

Éppen ez az utóbbi kérdés foglalkoztat most bennünket. Mach és Avenarius már több mint 20 évvel ezelőtt elmondott mindent, ami lényeges. Ennyi idő alatt feltétlenül ki kellett derülnie, *hogyan értették* ezeket a „vezéreket“ azok, akik meg akarták érteni őket, s kiket tartanak ők maguk (legalábbis Mach, aki túlélte kollégáját) ügyük folytatóinak. Pontosság kedvéért csak azokat vesszük elő, akik maguk is Mach és Avenarius tanítványainak (vagy követőinek) vallják magukat, s akiket Mach ehhez a táborhoz sorol. Ilymódon fogalmat alkothatunk az empiriokriticizmusról mint filozófiai *áramlatról*, nem pedig mint irodalmi furcsaságok gyűjteményéről.

Mach „Az érzetek elemzésé“-nek orosz fordításához írt előszavában az olvasó figyelmébe ajánlja Hans Corneliust, mint olyan „fiatal kutatót“, aki „ha nem is ugyanazokon, de igen közeli utakon“ jár (4. old.). Mach „Az érzetek elemzése“ szövegében még egyszer „nagy örömmel utal“ többek között H. Cornelius és mások műveire, „akik azon fáradoznak, hogy feltárják és továbbfejlesszék Avenarius műveinek magvát“ (48). Vegyük elő H. Cornelius „Bevezetés a filozófiába“ című könyvecskéjét (német kiad., 1903), s meggyőződhetünk róla, hogy szerzője szintén arra hivatkozik, hogy Mach és Avenarius nyomdokaiban igyekszik haladni (VIII, 32. old.). Olyan *tanítvánnyal* van tehát dolgunk, *akit tanítója is elismer.* Ez a tanítvány szintén az érzetekkel és elemekkel kezdi (17, 24); kategorikusan kijelenti, hogy csakis a tapasztalatra szorítkozik (VI. old.); nézeteit „következetes vagy ismeretelméleti empirizmusnak“ nevezi (335); minden kétséget kizáróan elítéli az idealizmus „egyoldalúságát“ is, meg azt a „dogmatizmust“ is, amely az idealistákra és a materialistákra egyaránt jellemző (129. old.); igen erélyesen visszautasítja azt a lehetséges „félreértést“ (123), mintha az ő filozófiája arra a következtetésre jutna, hogy a világ az ember fejében létezik; éppoly ügyesen kacérkodik a naiv realizmussal,

mint Avenarius, Schuppe vagy Bazarov (125. old.: „minden látási és éppúgy minden más érzéki észleletnek pontosan ott és csakis ott van a helye, ahol találjuk, vagyis ahová az álfilozófiáktól meg nem rontott, naiv tudat rögzíti"), — és ez a tanítvány, akit tanítója is elismert, a *halhatatlanságnál* és az *istennél* köt ki. A materializmus — dörgi ez a professzori tanszéken pöffeszkedő őrmester, azaz a „legújabb pozitivisták" tanítványa — az embert automatává változtatja. „Mondanunk sem kell, hogy az elhatározásaink szabadságába vetett hittel együtt semmivé lesz minden megfontolás, ami cselekedeteink erkölcsi értékét és az érte viselt felelősségünket illeti. Éppúgy nem lesz helye annak a gondolatnak sem, hogy életünk a halál után folytatódik" (116. old.). A könyv végső akkordja így hangzik: nemcsak tevékenységre kell nevelni (nyilván azt az ifjúságot, melyet ez a tudós férfiú butít), hanem „elsősorban" „tiszteletre (Ehrfurcht) — de nem egy véletlen hagyomány mulandó értékei, hanem a kötelesség és a szépség elévülhetetlen értéke — a bennünk és kívülünk létező isteni elv (dem Göttlichen) iránt" (357).

Vessék össze ezzel A. Bogdanovnak azt az állítását, hogy Mach filozófiájában, mely tagad minden „magábanvaló dolgot", *abszolúte nincs* (Bogdanov kiemelése) és „nem is lehet helye" az isten, a szabad akarat, a lélek halhatatlansága eszméjének („Az érzetek elemzése", XII. old.). Mach viszont ugyanebben a könyvben (293. old.) kijelenti: „nincs machi filozófia", és nemcsak az immanenseket ajánlja, hanem Corneliust is, aki feltárta Avenarius eszméinek a lényegét! Bogdanov tehát először is *abszolúte nem ismeri* a „machi filozófiát" mint olyan áramlatot, amely nemcsak hogy meghúzódik a fideizmus védőszárnyai alatt, hanem maga is a fideizmusnál köt ki. Másodszor: Bogdanov *abszolúte nem ismeri* a filozófia történetét, mert aki az említett eszmék tagadását egybekapcsolja minden magábanvaló dolog tagadásával, az gúnyt űz a filozófia történetéből. Talán csak nem akarja tagadni Bogdanov, hogy Hume valamennyi következetes híve, akik minden magábanvaló dolgot tagadnak, éppen ezzel *helyet adnak* ezeknek az eszméknek? Nem hallott a szubjektív idealistákról, akik minden magábanvaló dolgot ta-

gadnak és ilymódon helyet adnak ezeknek az eszméknek? Ezeknek az eszméknek „nem lehet helyük" *kizárólag* olyan filozófiában, mely azt tanítja, hogy csakis érzéki lét van, hogy a világ mozgásban levő anyag, hogy a külső világ, a fizikai, amelyet mindenki ismer, az egyetlen objektív valóság — vagyis „nem lehet helyük" a materializmus filozófiájában. Ezért, és éppen ezért hadakoznak a materializmussal a Mach által ajánlott immanensek is, Mach tanítványa Cornelius is, az egész mai professzori filozófia is.

Machistáink, mikor már ujjal mutogattak a botrányra, kezdték megtagadni Corneliust. Ez a megtagadás azonban nem sokat ér. Friedrich Adlert nyilván nem „figyelmeztették", s ezért ajánlja ezt a Corneliust egy szocialista folyóiratban („Der Kampf", 1908, 5, S. 235: „könnyen olvasható írás, melyet melegen ajánlunk"). A machizmus segítségével nyílt filozófiai reakciósokat és fideista prédikátorokat csempésznek be és léptetnek elő a munkások tanítóivá.

Petzoldt figyelmeztetés nélkül is észrevette Cornelius csalását, de az a mód, ahogyan ez ellen a csalás ellen harcol, páratlan a maga nemében. Halljuk csak: „Annak az állításnak, hogy a világ képzet" (mint az idealisták állítják, akik ellen mi — ez nem tréfa! — harcolunk), „csak akkor van értelme, ha ezzel azt akarjuk mondani, hogy a világ a beszélőnek vagy akár az összes beszélőknek (nyilatkozóknak) a képzete, létezése tehát kizárólag ennek a személynek vagy ezeknek a személyeknek a gondolkodásától függ: a világ csak annyiban létezik, amennyiben ez a személy elgondolja, és ha nem gondolja el, akkor a világ nem létezik. Mi ellenben a világot nem egy embernek vagy egyeseknek a gondolkodásától, vagy még jobban és szabatosabban mondva: nem a gondolkodás *aktusától*, nem valamely *aktuális* (valóságos) gondolkodástól tesszük függővé, hanem általában a gondolkodástól — mégpedig kizárólag logikai tekintetben. Az idealista összekeveri ezt a kettőt, s az eredmény: agnosztikus fél-szolipszizmus, mint Corneliusnál látjuk" („Einf."*, II, 317).

Sztolipin megcáfolta a cabinet noir-ok létezését![65]

* „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". — *Szerk.*

Petzoldt ízzé-porrá zúzta az idealistákat — csak éppen az a csodálatos, hogy úgy semmisítette meg az idealizmust, mintha tanácsot adna az idealistáknak, hogy ravaszabbul rejtsék el idealizmusukat. A világ az emberek gondolkodásától függ — ez téves idealizmus. A világ általában a gondolkodástól függ — ez a legújabb pozitivizmus, kritikai realizmus, egyszóval: színtiszta burzsoá szélhámosság! Ha Cornelius agnosztikus fél-szolipszista, akkor Petzoldt szolipszista fél-agnosztikus. Önök bolhászkodnak, uraim!

Menjünk tovább. A „Megismerés és tévedés“ 2. kiadásában Mach ezt mondja: „Rendszeres formában, amelyhez minden lényeges pontban hozzájárulhatok“, (Mach nézeteit) „dr. Hans Kleinpeter professzor fejti ki“ („Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“, Lpz., 1905: „A jelenkori természettudomány ismeretelmélete“). Lássuk hát ezt a második számú Hansot. Professzor, a machizmus hites terjesztője, aki számos cikket írt Mach nézeteiről német és angol nyelvű filozófiai szakfolyóiratokba, Mach által ajánlott műveket fordított, melyekhez Mach írt előszót, egyszóval a „mester“ jobbkeze. Nézetei a következők: „... egész (külső és belső) tapasztalatom, egész gondolkodásom és minden törekvésem mint pszichikai folyamat, mint tudatom része adott számomra“ (id. könyv, 18. old.). „Az, amit «fizikainak» mondunk, pszichikai elemekből álló konstrukció“ (144). „*Minden tudomány egyetlen elérhető célja a szubjektív meggyőződés, nem pedig az objektív igazság (Gewissheit)*“ (9. old., Kleinpeter kiemelése, aki ehhez a helyhez a következő megjegyzést fűzi: „Hasonlóképpen mondja már Kant «A gyakorlati ész kritikájá»-ban“). „Idegen tudat feltevése olyasvalami, amit sohasem lehet tapasztalatilag igazolni“ (42). „Azt sem tudom .., vannak-e egyáltalában rajtam kívül más *Én*-ek is“ (43). 5. §: „A tudati aktivitás“ („spontaneitás“). Az állati automatában a képzetek váltakozása merőben mechanikusan megy végbe. Szintúgy nálunk is, amikor álmodunk. „Ettől azonban lényegesen különbözik tudatunk természete normális állapotban. Ennek olyan tulajdonsága van, mely abból“ (az automatából) „teljesen hiányzik, és amelyet mechanikailag vagy automatikusan legalábbis nehéz lenne megmagyarázni: ez a tulajdonság az *Én* úgynevezett

öntevékenysége. Minden ember szembeállíthatja magát tudattartalmával, manipulálhat vele, élesebben kidomboríthatja vagy háttérbe szoríthatja, elemezheti, összehasonlíthatja részeit stb. Mindez a (közvetlen) tapasztalat ténye. *Én*-ünk tehát lényegileg különbözik valamennyi tudattartalom összegétől, s nem azonosítható azzal. A cukor nitrogénből, hidrogénből és oxigénből áll; ha cukorlelket tulajdonítanánk neki, az analógia szerint ennek a léleknek olyan képességgel kellene rendelkeznie, hogy tetszése szerint ide-oda tologathatná a nitrogén-, hidrogén- és oxigénrészecskéket" (29—30). 4. §, a következő fejezetben: „A megismerés aktusa akarati cselekvés (Willenshandlung)." „Kétségtelen ténynek tekintendő, hogy minden lelki élményem a kényszerű és az önkényes cselekedetek két nagy fő csoportjára oszlik. Az elsőbe tartozik a külső világ minden benyomása" (47). „Azt, hogy egy tény-területről több elméletet lehet alkotni ... a fizikus jól tudja, de ez összeegyeztethetetlen egy abszolút ismeretelmélet előfeltételeivel. Ez a tény is gondolkodásunk akarati jellegével függ össze; ez is azt fejezi ki, hogy a külső körülmények nem kötik akaratunkat" (50).

Most már megítélhetik Bogdanov merészségét, aki nem átallotta kijelenteni, hogy Mach filozófiájában „abszolút nincs helye az akaratszabadságnak", — holott Mach maga ajánl egy ilyen szubjektumot, mint Kleinpeter! Már láttuk, hogy Kleinpeter nem rejti véka alá sem a maga, sem Mach idealizmusát. 1898—1899-ben Kleinpeter ezt írta: „Hertznek a fogalmaink lényegéről vallott felfogása éppolyan szubjektív" (mint Maché) „... Mach és Hertz" (arról még külön beszélünk, hogy Kleinpeter jogosan keveri-e bele a dologba a híres fizikust) „azzal szerzett érdemeket az idealizmus előtt, hogy hangsúlyozta *összes* fogalmainknak — nemcsak egyes fogalmainknak — és azok kapcsolatainak szubjektív eredetét, de az empirizmusnak sem tett csekélyebb szolgálatot azzal, hogy felismerte: a fogalmak helyességét csakis a tapasztalat döntheti el mint olyan fórum, mely a gondolkodástól teljesen független" („Archiv für systematische Philosophie", Bd. V, 1898—1899, S. 169—170). 1900-ban: Kant és Berkeley, bármennyire különböznek is Machtól, „mégis

közelebb állnak hozzá, mint a természettudományban uralkodó metafizikai empirizmus" (vagyis materializmus! a professzor úr nem akarja nevén nevezni az ördögöt!), „amely Mach támadásainak fő célpontja" (ugyanott, VI. köt., 87. old.). 1903-ban: „Berkeley és Mach kiindulópontja megtámadhatatlan"... „Mach Kant művének a befejezője" („Kantstudien", Bd. VIII, 1903, S. 314, 274).

Mach „Az érzetek elemzésé"-nek orosz fordításához írt előszavában megemlíti Th. Ziehent is, aki „ha nem is ugyanazokon, de igen közeli utakon jár". Ha felütjük Th. Ziehen professzor „Pszichofiziológiai ismeretelmélet" című könyvét (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898), mindjárt az előszóban látjuk, hogy a szerző Machra, Avenariusra, Schuppéra stb. hivatkozik. Tehát ismét olyan tanítvánnyal van dolgunk, akit tanítója elismert. Ziehen „legújabb" elmélete szerint csak a „tömeg" képes azt gondolni, hogy „egy valóságos dolog idézi elő az érzetet" (3. old.), s hogy „az ismeretelmélet bejáratát nem ékesítheti más felírás, mint Berkeley tétele: «A külső tárgyak nem önmagukban, hanem elménkben léteznek»" (5. old.). „Számunkra csak az érzetek és képzetek adottak. Mindkettő pszichikai. A «nem-pszichikai» szó tartalmatlan" (100. old.). A természeti törvények nem anyagi testek, hanem „redukált érzetek" viszonyai (104. old.: „redukált érzetek" — ez „új" fogalom, ebben áll a Ziehen-féle berkeleyizmus minden eredetisége!).

Petzoldt még 1904-ben, a „Bevezetés" II. kötetében (298—301. old.) megtagadta az idealista Ziehent. 1906-ban már az *idealistákhoz vagy pszichomonistákhoz* sorolja Corneliust, Kleinpetert, Ziehent, Verwornt („Das Weltproblem etc."*, S. 137, jegyzet). Mindezek a professzor urak, tetszik látni, „tévedtek" „Mach és Avenarius nézeteinek" magyarázatában (ugyanott).

Szegény Mach és Avenarius! Nemcsak ellenségeik rágalmazták meg őket azzal, hogy idealisták, „sőt" (mint Bogdanov mondja) szolipszisták, — nem; barátaik, tanítványaik, követőik, a szakprofesszorok szintén tévesen,

---

* — „Das Weltproblem vom positivischen Standpunkte aus". — *Szerk.*

idealista értelemben fogták fel tanítómestereiket. Ha az empiriokriticizmus idealizmussá fejlődik, ez egyáltalában nem azt bizonyítja, hogy zavaros berkeleyista alaptételei teljesen hamisak. Isten ments! Ez csak jelentéktelen „tévedés“ — a szó nozdrjov-petzoldti értelmében.

Alkalmasint az itt a legkomikusabb, hogy Petzoldt, a tisztaság és szeplőtlenség őre előbb „kiegészítette“ Machot és Avenariust a „logikai a priorival“, majd összeboronálta őket a fideizmus szóvivőjével, Wilhelm Schuppéval.

Ha Petzoldt ismerné Mach angol híveit, akkor a („tévedésből“) idealizmusba esett machisták jegyzékét jelentékenyen ki kellene bővítenie. Már utaltunk Karl Pearsonra, erre a hamisítatlan idealistára, akit Mach annyira dícsért. Közöljük még két „rágalmazó“ véleményét, akik ugyanezt mondják Pearsonról: „Pearson professzor tanítása csak visszhangja Berkeley igazán nagy tanainak“ (Howard V. Knox cikke a „Mind“-ban, vol. VI, 1897, p. 205.). „Kétségtelen, hogy Mr. Pearson idealista a szó legszorosabb értelmében“ (Georges Rodier cikke a „Revue philosophique“-ban*, 1888, II, vol. 26, p. 200). Az angol idealista William Cliffordot, akiről Machnak az a véleménye, hogy „igen közel áll“ az ő filozófiájához („Az érzetek elemzése“, 8. old.), inkább Mach tanítómesterének, semmint tanítványának kell neveznünk, mert Clifford filozófiai munkái a mult század hetvenes éveiben jelentek meg. Ezúttal közvetlenül Mach „téved“, aki 1901-ben „nem vette észre“, hogy Clifford idealista tanokat hirdet, hogy a világot „szellemi matériának“ (mind-stuff), „társadalmi tárgynak“, „magasabbrendű szervezett tapasztalatnak“ stb. tekinti**. A német machisták szélhámoskodásának jellemzéséül meg kell említenünk, hogy ezt az idealistát Kleinpeter 1905-ben „a modern természettudományos ismeretelmélet“ egyik megalapítójává avatja!

---

* — „Filozófiai Szemle“. — *Szerk.*

** *William Kingdon Clifford.* „Lectures and Essays“, 3rd ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69 („Előadások és tanulmányok“. 3. kiad. London II. köt. 1901. 55, 65. és 69. old. — *Szerk.*) p. 58: „Ebben a pontban teljesen egyetértek Berkeleyvel, de nem Mr. Spencerrel“; p. 52: „A tárgy tehát a tudatom*ban* végbemenő változások sorozata, nem pedig olyasvalami, ami a tudaton kívül van.“

Mach „Az érzetek elemzése“ 284. oldalán a (buddhizmushoz és a machizmushoz) „közelálló“ amerikai filozófusra, P. Carusra utal. Carus, aki Mach „tisztelőjének és személyes barátjának“ nevezi magát, Chicagóban a „Monist“ című filozófiai folyóiratot és a vallási propagandával foglalkozó „The Open Court“ („Nyilvános Szószék“) című folyóiratocskát szerkeszti. „A tudomány isteni kinyilatkoztatás“ — mondja e népszerű folyóiratocska szerkesztősége. — „Az a véleményünk, hogy a tudomány megreformálhatja az egyházat, s emellett az egyház megtarthatja mindazt, ami a vallásban igaz és jó.“ Mach a „Monist“ állandó munkatársa, ebben a folyóiratban közli újabb műveinek egyes fejezeteit. Carus „kissé“ módosítja Machot à la Kant, és kijelenti, hogy Mach „idealista, vagy, mondhatnám, szubjektivista“, de ő, Carus, bár egyes részletekben eltérnek nézeteik, „rögtön felismerte“ Machban a „rokonszellemet“*. A mi monizmusunk — mondja Carus — „se nem materialista, se nem spiritualista, se nem agnosztikus; egyszerűen következetes . . . a tapasztalatot veszi alapul, módszerként pedig a tapasztalati viszonyok rendszerezett formáit alkalmazza“ (nyilvánvalóan plágium A. Bogdanov „Empiriomonizmus“-ából!). Carus jelszava: „nem agnoszticizmus, hanem pozitív tudomány, nem miszticizmus, hanem világos gondolkodás, nem szupernaturalizmus, nem materializmus, hanem monista világnézet, nem dogma, hanem vallás, nem hitvallás, hanem keresztényi hit“ (not creed, but faith). E jelszót megvalósítandó, Carus „új teológiát“, „tudományos teológiát“ vagy teonómiát hirdet, amely tagadja a biblia betűjét, de állítja, hogy „minden igazság isteni, és isten nyilatkozik meg a tudományban is, a történelemben is“**. Megjegyzendő, hogy Kleinpeter a modern természettudomány

* „The Monist“[66], vol. XVI, 1906, July; *P. Carus.* „Pr. Machs Philosophy“, pp. 320, 345, 333 („A Monista“. XVI. köt. 1906 július; *P. Carus.* „Mach professzor filozófiája“. 320, 345. és 333. old. — *Szerk.).* A cikk válasz Kleinpeternek ugyanabban a folyóiratban megjelent cikkére.

** Ugyanott, XIII. köt. 24. és köv. old. Carus cikke: „A teológia mint tudomány“.

ismeretelméletéről írt könyvében, melyre fentebb utaltunk, Carust Ostwalddal, Avenariusszal és az immanensekkel egy sorban ajánlja (151—152. old.). Mikor Haeckel közzétette a monista szövetség számára írt téziseit, Carus határozottan ellenezte azokat: először is, Haeckel ok nélkül veti el az apriorizmust, mely „a tudományos filozófiával teljesen összeegyeztethető"; másodszor, Carus ellenzi Haeckel determinizmus-tanát, amely „kizárja az akaratszabadság lehetőségét"; harmadszor, Haeckel hibát követ el, „mikor a természettudós egyoldalú felfogását hangsúlyozza az egyházak hagyományos konzervativizmusával szemben. Haeckel ezért úgy lép fel, mint a fennálló egyházak ellensége, ahelyett, hogy dogmáik új és igazabb értelmezésével magasabb színvonalú fejlődésükön munkálkodnék" (ugyanott, XVI. köt. 1906. 122. old.). Carus maga is elismeri: „sok szabadgondolkodó reakciósnak tekint engem, s szidnak, mert nem csatlakozom kórusukhoz, mely minden vallást babonának nyilvánít" (355).

Egészen világos, hogy olyan amerikai irodalmi szédelgők vezérével van dolgunk, akik azzal foglalkoznak, hogy a vallás ópiumával mérgezzék a népet. Mach és Kleinpeter nyilvánvalóan szintén kisebbfajta „tévedésből" került ebbe a társaságba.

5. A. BOGDANOV „EMPIRIOMONIZMUSA"

„Én magam — írja Bogdanov önmagáról — egyelőre csak egy empiriomonistát ismerek az irodalomban: bizonyos A. Bogdanovot; őt viszont nagyon jól ismerem, és kezeskedhetem, hogy az ő nézetei teljesen kielégítik azt a szent formulát, mely a szellemmel szemben a természet elsődlegességét hirdeti. Ő ugyanis minden létezőt szakadatlan fejlődési láncolatnak tekint, melynek legalsó láncszemei elvesznek az elemek káoszában, míg a legfelső láncszemek, amelyeket ismerünk, *az emberi tapasztalatot* (Bogdanov kiemelése), a pszichikai s — még feljebb — fizikai tapasztalatot alkotják, s ez a tapasztalat, valamint a belőle eredő megismerés megfelel annak, amit közönségesen szellemnek neveznek" („Emp.", III, XII).

„Szent“ formulának Bogdanov Engels ismert tételét csúfolja, Engels nevét azonban diplomatikusan elhallgatja! Engels és énköztem nincs nézeteltérés, szó sincs róla ...

De vegyük figyelmesebben szemügyre, hogyan foglalja össze maga Bogdanov hírhedt „empiriomonizmusát“ és „helyettesítését“. Ő a fizikai világot *emberi tapasztalatnak* nevezi, és kijelenti, hogy a fizikai tapasztalat „*feljebb*“ van a fejlődés láncolatában, mint a pszichikai tapasztalat. De hiszen ez hajmeresztő badarság! Éppolyan badarság, mint amely minden idealista filozófiára jellemző. Valóban komikus, amikor Bogdanov egy ilyen „rendszert“ szintén materializmusnak igyekszik feltüntetni: a természet — úgymond — nálam is elsődleges, a szellem pedig másodlagos. Ha így fogjuk alkalmazni Engels meghatározását, akkor Hegel szintén materialista, mert nála is a pszichikai tapasztalat (az abszolút eszme) áll elől, „feljebb“ következik a fizikai világ, a természet, és végül az emberi megismerés, mely a természeten keresztül megismeri az abszolút eszmét. Ilyen értelemben egyetlen idealista sem fogja tagadni a természet elsődlegességét, mert ez valójában nem elsődlegesség, valójában nem tekintik a természetet *közvetlenül* adottnak, az ismeretelmélet kiindulópontjának. Valójában a „pszichikai“ *absztrakcióin keresztül* még hosszú átmenet vezet a természethez. Egészen mindegy, hogyan nevezik ezeket az absztrakciókat: abszolút eszmének-e vagy egyetemes *Én*-nek, világakaratnak stb. stb. Ezek csak az idealizmus *válfajait* különböztetik meg egymástól, melyeknek se szeri se száma. Az idealizmusnak az a lényege, hogy első kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet *és csak azután* a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az első kiindulópontul szolgáló „pszichikai“ mindig *holt absztrakció*, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi *eszme*, de az ember nélkül és az ember előtt létező eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme csak az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélkül, az ember előtt létező érzet badarság, holt absztrakció, idealista csodabogár. Éppen ilyen idealista csodabogár Bogdanov lépcsőzete is, melyet a következőképpen épít fel:

1) Az „elemek" káosza (tudjuk, hogy az elem szócska mögött nem rejlik más emberi fogalom, csakis az *érzetek)*.
2) Az emberek pszichikai tapasztalata.
3) Az emberek fizikai tapasztalata.
4) „Az ebből eredő megismerés".

Érzetek (emberi érzetek) ember nélkül nincsenek. Az első lépcsőfok tehát holt idealista absztrakció. Voltaképpen itt nem közönséges *emberi* érzetekről van szó, amelyekről mindenki tudja, hogy micsoda, hanem holmi kitalált érzetekről, *senki* érzeteiről, *általában vett* érzetekről, isteni érzetekről, mint ahogy istenivé lett Hegelnél a közönséges emberi eszme, mert elszakította az embertől és az emberi agytól.

Az első lépcsőfok tehát elesik.

A második szintén elesik, mert *pszichikait* fizikai *előtt* (márpedig Bogdanovnál a második lépcsőfok a harmadik *előtt* áll) nem ismer senki emberfia, nem ismer a természettudomány. A fizikai világ már akkor is létezett, mielőtt megjelenhetett volna a pszichikai mint a szerves anyag legmagasabbrendű formáinak legmagasabbrendű terméke. Bogdanov második lépcsőfoka szintén holt absztrakció, agy nélküli gondolat, emberi ész elszakítva az embertől.

Ha félredobjuk az első két lépcsőfokot, akkor megkaphatjuk, és csakis akkor kaphatjuk meg azt a világképet, amely tényleg összhangban van a természettudománnyal és a materializmussal. Éspedig: 1) a fizikai világ az ember tudatától *függetlenül* létezik, és réges-régen az ember megjelenése *előtt*, minden „emberi tapasztalat" *előtt* létezett; 2) a pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) a legmagasabbrendű terméke, annak a különösen bonyolult anyag-darabnak a funkciója, melyet emberi agynak nevezünk.

„A helyettesítés területe — írja Bogdanov — egybeesik a fizikai jelenségek területével; a pszichikai jelenségek nem szorulnak helyettesítésre, mert ezek közvetlen komplexumok" (XXXIX).

Éppen ez az idealizmus, mert a pszichikait, azaz a tudatot, a képzetet, az érzetet stb. tekintik *közvetlennek*, a fizikait pedig levezetik belőle, behelyettesítik. A világ

olyan *nem-Én*, amelyet *Én*-ünk teremtett, — mondta Fichte. A világ abszolút eszme — mondta Hegel. A világ akarat — mondta Schopenhauer. A világ fogalom és képzet — mondja az immanens Rehmke. A lét tudat — mondja az immanens Schuppe. A fizikai a pszichikai helyettesítése — mondja Bogdanov. Vaknak kell lennünk, hogy a különféle szósallangokban ne vegyük észre az azonos idealista lényeget.

„Tegyük fel azt a kérdést — írja Bogdanov az „Empiriomonizmus“ I. könyvének 128—129. oldalán —, hogy mi az «élőlény», például az «ember»?“ És ezt feleli: „Az «ember» mindenekelőtt «közvetlen élmények» meghatározott komplexuma.“ Jegyezzük meg: „*mindenekelőtt*“! — „*Azután*, a tapasztalat további fejlődése folyamán az «ember» önmaga és mások számára fizikai testnek bizonyul más fizikai testek sorában.“

De hiszen ez elejétől végig badarságok „komplexuma“, amely csak arra jó, hogy levezessék belőle a lélek halhatatlanságát vagy az isten eszméjét stb. Az ember mindenekelőtt közvetlen élmények komplexuma és *a további fejlődés folyamán lesz* fizikai test! Eszerint vannak „közvetlen élmények“ fizikai test *nélkül*, a fizikai testet *megelőzőleg*. Milyen kár, hogy ez a nagyszerű filozófia még nem jutott el papi szemináriumainkba; ott bezzeg kellőképpen tudnák méltányolni az értékét.

„... Elismertük, hogy a fizikai természet közvetlen jellegű komplexumokból (ide tartoznak a pszichikai koordinációk is) *származtatott* valami (Bogdanov kiemelése), hogy a fizikai természet ilyen komplexumok tükröződése más, hasonló, csakis a legbonyolultabb típusú komplexumokban (az élőlények társadalmilag szervezett tapasztalatában)“ (146).

Az a filozófia, mely azt tanítja, hogy a fizikai természet származék, tisztára a papi butítás filozófiája. S ezen a jellegén mit sem változtat az, hogy maga Bogdanov buzgón tagad minden vallást. Dühring szintén ateista volt; sőt „szocialitáris“ rendszerében el akarta tiltani a vallást. S Engelsnek mégis tökéletesen igaza volt, amikor kimutatta, hogy Dühring „rendszere“ nem tud zöldágra vergődni vallás nélkül. Ugyanezt látjuk Bogdanovnál is, csak

azzal a lényeges különbséggel, hogy az idézett hely nem véletlen következetlenség, hanem „empiriomonizmusának" és egész „helyettesítésének" lényege. Ha a természet származék, akkor magától értetődik, hogy csak olyasmiből származhat, ami nagyobb, gazdagabb, átfogóbb, hatalmasabb nála, olyasmiből, ami létezik, mert ahhoz, hogy ebből „származhasson" a természet, ennek a természettől függetlenül kell léteznie. Tehát létezik valami a természeten *kívül*, mégpedig olyasvalami, aminek *származéka* a természet. Ezt közönségesen istennek hívják. Az idealista filozófusok mindig iparkodtak megváltoztatni az utóbbi elnevezést, igyekeztek elvontabbá, ködösebbé tenni, s egyúttal (a valószerűség kedvéért) közelebb hozni a „pszichikaihoz" mint „közvetlen komplexumhoz", mint közvetlenül adotthoz, amely nem szorul bizonyításra. Abszolút eszme, egyetemes szellem, világakarat, a fizikainak a pszichikaival való „*egyetemes helyettesítése*" — ez mind egy és ugyanaz a gondolat, csak különböző megfogalmazásban. Minden ember ismeri — s a természettudomány tanulmányozza — az eszmét, a szellemet, az akaratot, a pszichikait mint a normálisan működő emberi agy funkcióját; de ha ezt a funkciót elszakítják a meghatározott módon szervezett anyagtól, ha ezt a funkciót egyetemes, általános absztrakcióvá változtatják, s az egész fizikai természetet ezzel az absztrakcióval „helyettesítik", akkor ez nem egyéb, mint a filozófiai idealizmus lázálma, a természettudomány kigúnyolása.

A materializmus azt mondja, hogy „az élőlények társadalmilag szervezett tapasztalata" a fizikai természet származéka, hosszú fejlődésének, mégpedig olyan állapotból való továbbfejlődésének az eredménye, amikor se társadalmiság, se szervezettség, se tapasztalat, se élőlény nem volt és nem is lehetett. Az idealizmus azt mondja, hogy a fizikai természet az élőlények tapasztalatának a származéka, s amikor az idealizmus ezt állítja, a természetet egysorba helyezi az istennel (ha ugyan nem rendeli alá az istennek). Mert isten kétségkívül az élőlények társadalmilag szervezett tapasztalatának a származéka. Akárhogy forgatjuk is Bogdanov filozófiáját, csak reakciós zagyvaságot találunk benne, semmi mást.

Bogdanov azt hiszi, hogy ha a tapasztalat társadalmi szervezetéről beszél, akkor az „megismerő szocializmus“ (III. könyv, XXXIV. old.). Ez bolond beszéd. Ha így vélekedünk a szocializmusról, akkor a jezsuiták is lelkes hívei a „megismerő szocializmusnak“, mivel ismeretelméletük kiindulópontja az istenség mint „társadalmilag szervezett tapasztalat“. És kétségtelen, hogy a katolicizmus társadalmilag szervezett tapasztalat; csakhogy nem az objektív igazságot tükrözi vissza (amelyet Bogdanov tagad és amelyet a tudomány tükröz), hanem azt, hogy meghatározott társadalmi osztályok kiaknázzák a nép tudatlanságát.

De miért is beszélünk itt a jezsuitákról? Hiszen Bogdanov „megismerő szocializmusát“ mindenestül felleljük Mach kedvenc immanenseinél is! Leclair a természetet egyáltalán nem az egyes egyedek, hanem az „emberi nem“ tudatának tekinti („Der Realismus etc.“*, S. 55). A burzsoá filozófusoknál annyi ilyen Fichte-féle megismerő szocializmust találunk, amennyit akarunk. Schuppe szintén hangsúlyozza „das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins“ (v. ö. a „V. f. w. Ph.“**, XVII. köt. 379—380. old.), vagyis az általános, a faji jelleg mozzanatát a megismerésben. Aki azt gondolja, hogy a filozófiai idealizmus eltűnik, ha az egyéni tudat helyett azt mondjuk, hogy az emberiség tudata, vagy ha egy személy tapasztalata helyett azt mondjuk, hogy társadalmilag szervezett tapasztalat, az ugyanolyan joggal gondolhatná azt is, hogy a kapitalizmus megszűnik, ha az egyes kapitalista helyét a részvénytársaság foglalja el.

Orosz machistáink, Juskevics és Valentyinov a materialista Rahmetov nyomán szintén kijelentették, hogy Bogdanov idealista (s Rahmetovot hallatlan útszéli szidalmakkal illették). De nem tudtak rájönni, honnan ered ez az idealizmus. Szerintük Bogdanov egyéni jelenség, véletlenség, egyes eset. Ez nem igaz. Bogdanov maga meg lehet győződve arról, hogy egy „eredeti“ rendszert talált

* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“. — *Szerk.*

** — „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. — *Szerk.*

fel, de csak össze kell hasonlítani Mach fentemlített tanítványaival, s nyomban kitűnik, hogy téved. Bogdanov és Cornelius sokkal kevésbbé különbözik egymástól, mint Cornelius és Carus. Bogdanov és Carus kevésbbé különbözik egymástól (természetesen ha filozófiai rendszerüket, nem pedig a reakciós következtetések tudatosságát tartjuk szem előtt), mint Carus és Ziehen és így tovább. Bogdanov csak egyik megnyilvánulása annak a „társadalmilag szervezett tapasztalatnak", mely a machizmusnak idealizmussá való fejlődéséről tanúskodik. Bogdanov (Bogdanovról persze *kizárólag* mint filozófusról beszélünk) nem jöhetett volna erre a világra, ha tanítómesterének, Machnak tanításában nem volnának meg — a berkeleyizmus „elemei". S én nem tudom elképzelni, lehetne-e „rettenetesebb bosszút" állni Bogdanovon, mint ha „Empiriomonizmusát" lefordítanák, mondjuk, németre, és kiadnák bírálatra Leclairnek és Schubert-Soldernnek, Corneliusnak és Kleinpeternek, Carusnak és Pillonnak (Renouvier francia munkatársának és tanítványának). Machnak ezek a közismert fegyvertársai és részben közvetlen követői többet mondanának a „helyettesítéstől" való viharos elragadtatásukkal, mint elmélkedéseikkel.

Egyébként aligha volna helyes Bogdanov filozófiáját befejezett és mozdulatlan rendszernek tekinteni. Bogdanov filozófiai bolyongásának kilenc esztendeje alatt, 1899-től 1908-ig négy szakaszon ment át. Kezdetben „természettudományos" (azaz félig-meddig öntudatlan és a természettudomány szelleméhez ösztönösen hű) materialista volt. „A történelmi természetszemlélet alapelemei" című művén világosan meglátszanak ennek a szakasznak a nyomai. A második szakasz — a mult század kilencvenes éveinek végén divatos Ostwald-féle „energetika", vagyis zavaros agnoszticizmus, amely hellyel-közzel az idealizmussal találkozik. Majd Ostwaldtól (Ostwald „Természetfilozófiai előadások" című művének címlapján ezt olvassuk: „E. Machnak ajánlom") Machhoz ment át, vagyis Bogdanov átvette a következetlen és zavaros szubjektív idealizmus — ilyen Mach egész filozófiája — fő kiinduló tételeit. A negyedik szakasz: Bogdanov kísérleteket tesz a machizmus néhány ellentmondásának kiküszöbölésére,

valamiféle objektív idealizmus megteremtésére. Az „egyetemes helyettesítés“ elmélete azt mutatja, hogy Bogdanov kiindulópontjától majdnem pontosan 180 fokos fordulatot tett. Messzebb esik-e a dialektikus materializmustól Bogdanov filozófiájának ez a szakasza, mint a megelőző szakaszok, vagy pedig közelebb áll hozzá? Ha Bogdanov egyhelyben marad, akkor természetesen messzebb esik. Ha továbbra is olyan görbe vonalon halad előre, mint kilenc évig, akkor közelebb áll — most *csak* egyetlen komoly lépést kell tennie, hogy újra visszaforduljon a materializmushoz: egyetemesen sutba kell dobnia egyetemes helyettesítését. Mert ez az egyetemes helyettesítés éppúgy egy kínai copfba fonja a felemás idealizmus összes bűneit, a következetes szubjektív idealizmus összes gyengéit, miként (si licet parva componere magnis! — ha szabad a kicsit a naggyal összehasonlítani) Hegel „abszolút eszméje“ egy csokorba gyűjtötte a kanti idealizmus összes ellentmondásait, a fichteizmus összes gyengéit. Feuerbachnak *csak* egyetlen komoly lépést kellett tennie, hogy újra visszaforduljon a materializmushoz: egyetemesen sutba kellett dobnia, abszolút ki kellett küszöbölnie az abszolút eszmét, a fizikai természetnek ezt a „pszichikaival“ való hegeli „helyettesítését“. Feuerbach levágta a filozófiai idealizmus kínai copfját, azaz a természetet vette alapul minden „helyettesítés“ nélkül.

Majd elválik, hosszúra nő-e a machista idealizmus kínai copfja.

6. A „SZIMBOLUMOK“ (VAGY HIEROGLIFÁK) „ELMÉLETE“ ÉS HELMHOLTZ KRITIKÁJA

Helyénvaló lesz, ha az idealistákról mint az empiriokriticizmus fegyvertársairól és utódairól fentebb mondottak kiegészítéseképpen rámutatunk az irodalmunkban érintett néhány filozófiai tétel machista bírálatának a jellegére. Így például machistáink, akik marxisták szeretnének lenni, különös örömmel vetették rá magukat Plehanov „hieroglifáira“, vagyis arra az elméletre, mely szerint az ember érzetei és képzetei nem a valóságos dolgok és ter-

mészeti folyamatok másolatai, képmásai, hanem egyezményes jelek, szimbolumok, hieroglifák stb. Bazarov kigúnyolja ezt a hieroglifás materializmust, s meg kell mondanunk, hogy *igaza is volna*, ha a hieroglifás materializmus megcáfolása után elismerné a nem-hieroglifás *materializmus* igazát. De Bazarov itt megint bűvészkedik, mert azzal az ürüggyel, hogy a „hieroglifizmust" bírálja, megtagadja a materializmust. Engels nem beszél sem szimbolumokról, sem hieroglifákról, hanem a dolgok másolatairól, fényképeiről, képmásairól, tükörképeiről. Bazarov nem azt bizonyítja, hogy Plehanov tévesen eltér a materializmus engelsi megfogalmazásától, hanem ehelyett Plehanov tévedésével elfödi az olvasó elől Engels igazát.

Hogy megmagyarázzuk Plehanov tévedését is, Bazarov zagyvaságát is, idézzük Helmholtzot, a „szimbolumelmélet" egyik kiemelkedő képviselőjét (mit sem változtat a dolgon, ha a szimbolum szó helyett a hieroglifa szó szerepel), és lássuk, hogyan bírálták Helmholtzot a materialisták, és hogyan az idealisták meg a machisták.

Helmholtz, aki a természettudomány terén a legnagyobbak közé tartozik, a filozófiában következetlen volt, mint a természettudósok igen nagy többsége. A kantizmus felé hajlott, de ismeretelméletében ezt az álláspontot sem képviselte következetesen. Például „Fiziológiai optika" című munkájában a fogalmak és a tárgyak megegyezésének kérdését a következőképpen fejtegeti: „. . . Én az érzeteket mint a külső világ viszonyainak *szimbolumait* jelöltem meg, és nem tulajdonítottam nekik semmiféle hasonlatosságot azokhoz a dolgokhoz, amiket jeleznek" (francia ford., 579. old., német eredeti 442. old.). Ez agnoszticizmus; de ugyanazon az oldalon valamivel lejjebb ezt olvassuk: „Nézeteink és képzeteink: *hatások*, melyeket a látott és elképzelt tárgyak idegrendszerünkre és tudatunkra gyakorolnak." Ez materializmus. Csakhogy Helmholtz, mint további fejtegetéseiből kitűnik, nem látja világosan az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyát. Például valamivel lejjebb ezt mondja: „Én tehát úgy vélem, hogy nincs semmi értelme képzeteink másféle igazságáról beszélni, mint *gyakorlati* igazságáról. A dolgokról alkotott képzeteink *nem lehetnek egyebek*, mint szimbo-

lumok, a dolgok megjelölésére természetszerűleg adódó jelek, melyeket megtanulunk mozgásaink és cselekedeteink szabályozására használni. Ha megtanultuk, hogyan kell ezeket a szimbolumokat helyesen olvasni, módunkban van segítségükkel cselekedeteinket úgy szabályozni, hogy meglegyen a kívánt eredményük..." Ez nem igaz: Helmholtz itt a szubjektivizmusnak, az objektív valóság és az objektív igazság tagadásának lejtőjére került. És elképesztő valótlanságot mond, amikor ezt a bekezdést a következő szavakkal fejezi be: „A képzet és az, amit elképzelünk, nyilvánvalóan két egészen különböző világhoz tartozik..." Csak a kantisták szakítják el így egymástól a képzetet és a valóságot, a tudatot és a természetet. Valamivel lejjebb viszont ezt olvassuk: „Ami mindenekelőtt a külső világ tárgyainak tulajdonságait illeti, némi gondolkodás után rájöhetünk arra, hogy a tárgyaknak tulajdonítható minden tulajdonság csak *hatásokat* jelöl meg, melyeket a tárgyak vagy érzékeinkre, vagy más természeti tárgyakra gyakorolnak" (francia: 581. old.; német eredeti: 445. old.; én a francia fordításból vettem). Helmholtz itt megint a materialista álláspontra tér át. Helmholtz következetlen kantista volt: hol a gondolkodás a priori törvényeit ismerte el, hol pedig az idő és a tér „transzcendens valósága" (vagyis az idő és a tér materialista felfogása) felé hajlott; hol az érzékszerveinkre ható külső tárgyakból vezette le az ember érzeteit, hol pedig csak szimbolumoknak nyilvánította az érzeteket, vagyis afféle önkényes jeleknek, melyek el vannak szakítva a jelzett dolgok „egészen különböző" világától (v. ö. Victor Heyfelder. Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz, Brl., 1897*).

Helmholtz 1878-ban, „Az észleleti tényekről" tartott előadásában (melyet Leclair „a realista tábor figyelemreméltó megnyilatkozásának" nevezett) a következőképpen fejti ki nézeteit: „Érzeteink csak hatások, melyeket külső okok idéznek elő szerveinkben, s az a körülmény, hogy miképpen nyilvánul meg ez a hatás, természetesen igen lényegesen függ annak az apparátusnak a jellegétől,

---

* — „A tapasztalat fogalma Helmholtznál". Berlin 1897. — *Szerk.*

amelyre hatnak. Minthogy érzetünk minősége az érzetet keltő külső behatás sajátosságáról értesít minket, ezért az érzet e behatás *jelének* (Zeichen) tekinthető, de nem *képmásának*. Mert a kép és az ábrázolt tárgy közt valamilyen egyenlőségnek kell lennie... A jelnek viszont egyáltalán nem kell hasonlítania ahhoz, aminek a jele" („Vorträge und Reden", 1884, Band II, S. 226*). Ha az érzetek nem a dolgok képmásai, hanem csak jelek vagy szimbolumok, amelyek „egyáltalán nem hasonlítanak" a tárgyakhoz, akkor Helmholtz materialista kiinduló tétele meginog, a külső tárgyak létezése bizonyos mértékben kétségessé válik, mert képzeletbeli tárgyaknak is lehetnek jelei vagy szimbolumai, s *ilyen* jelekre vagy szimbolumokra mindenki tud példákat. Helmholtz Kant nyomán megpróbál valamilyen elvi határvonalat húzni a „jelenség" és a „magábanvaló dolog" között. Az egyenes, világos, nyílt materializmussal szemben leküzdhetetlen előítélettel viseltetik. De ugyancsak ő mondja valamivel tovább: „Nem látom, hogyan lehetne megcáfolni akár a legszélsőségesebb szubjektív idealizmus rendszerét, mely álomnak tekinti az életet. Nevezzék akármilyen valószínűtlennek, ki nem elégítőnek — e tekintetben egyetértenék a legelítélőbb kifejezésekkel —, ez a rendszer mégis következetesen volna felépítve... A realista hipotézis ellenben megbízik a közönséges önmegfigyelés kijelentésében (vagy: tanúságában, Aussage), mely szerint a cselekedetre következő észleleti változások nincsenek semmiféle pszichikai összefüggésben az azt megelőző akarati impulzussal. Ez a hipotézis elképzelésünktől függetlenül létezőnek tekinti azt, amit a mindennapi észlelet igazolni látszik: a rajtunk kívül létező anyagi világot" (242—243). „Kétségtelen, hogy a realista hipotézis a legegyszerűbb, amit alkothatunk: kipróbált és beigazolt az alkalmazás rendkívül széles területén, minden egyes részlete élesen meghatározott, és ezért rendkívül alkalmas és termékeny mint a cselekvés alapja" (243). Helmholtz agnoszticizmusa szintén afféle „szégyenlős materializmus" — kantista kifakadásokkal, Huxley berkeleyista kifakadásaitól eltérően.

---

* — „Előadások és beszédek". 1884. II. köt. 226. old. — *Szerk.*

Feuerbach követője, Albrecht Rau élesen bírálja ezért Helmholtz szimbolum-elméletét, mint következetlen eltérést a „realizmustól". Helmholtz alapgondolata — mondja Rau — az a realista tétel, hogy „érzékeink segítségével megismerjük a dolgok objektív természetét"*. A szimbolum-elmélet nem fér össze az ilyen (mint láttuk, teljesen materialista) felfogással, mert némi bizalmatlanságot kelt az érzékelőképességgel szemben, bizalmatlanságot kelt érzékszerveink tanúbizonyságával szemben. Kétségtelen, hogy a kép sohasem lehet egészen olyan, mint a modell, de más a kép és megint más a szimbolum, az *egyezményes jel*. A képnek szükségszerű és elkerülhetetlen előfeltétele, hogy az, amit „ábrázol", objektív valóság. Az „egyezményes jel", a szimbolum, a hieroglifa olyan fogalom, mely teljesen fölösleges agnosztikus elemet vezet be. S ezért tökéletesen igaza van A. Raunak, mikor azt mondja, hogy Helmholtz a szimbolum-elmélettel a kantizmusnak rója le adóját. „Ha Helmholtz — mondja Rau — hű maradt volna realista felfogásához, ha ragaszkodott volna ahhoz az alaptételhez, hogy a testek tulajdonságai a dolgok egymáshoz való viszonyát is és hozzánk való viszonyát is kifejezik, akkor nyilván nem lett volna szüksége erre az egész elméletre; akkor röviden és tömören azt mondhatta volna: az érzetek, melyeket a dolgok keltenek bennünk, a dolgok lényegének a képmásai" (ugyanott, 320. old.).

Így bírálja Helmholtzot egy materialista. Feuerbach következetes materializmusa nevében elveti Helmholtz hieroglifás vagy szimbolikus materializmusát vagy félmaterializmusát.

Az idealista Leclair (a Mach eszének és szívének oly kedves „immanens iskola" képviselője) szintén következetlenséggel vádolja Helmholtzot, mert ingadozik a materializmus és a spiritualizmus közt („Der Realismus etc."**, S. 154). Leclair azonban nem azt mondja, hogy a szimbo-

---

* *Albrecht Rau.* „Empfinden und Denken", Giessen, 1896, S. 304 („Érzékelés és gondolkodás". Giessen 1896. 304. old. — *Szerk.).*

** — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik". — *Szerk.*

lum-elmélet nem eléggé materialista, hanem azt, hogy túlontúl materialista. „Helmholtz úgy véli — írja Leclair—, hogy tudatunk észleletei elegendő támpontot nyújtanak a transzcendens okok időbeli egymásutánjának, továbbá azonosságának és különbözőségének a megismerésére. Helmholtz szerint ez elegendő ahhoz, hogy törvényszerű rendet tételezzünk fel és ismerjünk meg a transzcendensben" (33. old. — vagyis az objektív valóság területén). És Leclair dühösen szidja Helmholtzot ezért a „dogmatikus előítéletért". „Berkeley istene — kiált fel — mint a tudatunkban *természeti törvényszerűséggel* végbemenő eszmefolyamat hipotetikus oka legalább olyan alkalmas arra, hogy okság-szükségletünket kielégítse, mint a külső dolgok világa" (34). „A szimbolum-elmélet következetes érvényesítése ... lehetetlen jókora adag vulgáris realizmus" (azaz materializmus) „hozzákeverése nélkül" (35. old.).

Így bánt el Helmholtz-cal materializmusa miatt egy „kritikai-idealista" 1879-ben. Húsz évvel később Mach sokat dicsért tanítványa, Kleinpeter „Ernst Mach és Heinrich Hertz elvi fizikaszemlélete" című cikkében* Mach „legújabb" filozófiája segítségével a következőképpen cáfolta az „elavult" Helmholtzot. Egyelőre hagyjuk Hertzet (aki lényegében éppoly következetlen volt, mint Helmholtz), s vizsgáljuk meg, milyen párhuzamot vont Kleinpeter Mach és Helmholtz között. Kleinpeter egy sereg idézetet közöl mindkét írótól, és különösen hangsúlyozza Mach ismert kijelentéseit, hogy a testek gondolati szimbolumok az érzetkomplexumok számára stb., majd ezt mondja:

„Ha Helmholtz gondolatmenetét követjük, a következő alapfeltevésekkel találkozunk:

1) A külső világ tárgyai léteznek.

2) Ezek változása elképzelhetetlen egy (valóságosnak gondolt) ok behatása nélkül.

3) «Az ok a szó eredeti értelmében nem egyéb, mint az, ami a változó jelenségek mögött változatlanul marad

* „Archiv für Philosophie"[67], II, Systematische Philosophie, Band V, 1899 („Filozófiai okmánytár". II. Rendszeres filozófia. V. köt. 1899. — *Szerk.)*, különösen a 163—164. old.

vagy létezik, vagyis a matéria és hatásának törvénye, az erő» (Kleinpeter Helmholtzot idézi).

4) Minden jelenség logikai szigorúsággal és egyértelműen levezethető az okokból.

5) E cél elérése egyértelmű azzal, hogy az objektív igazság birtokába jutottunk, amelynek megismerése (Erlangung) tehát elképzelhető" (163).

Kleinpetert felháborítják ezek a feltevések, ellentmondásos voltuk, a megoldhatatlan problémák felvetése, s megállapítja, hogy Helmholtz nem ragaszkodik szigorúan ezekhez a nézetekhez, mert olykor olyan „szólásmódokat" használ, amelyek „bizonyos mértékben" az anyag, erő, ok stb. szavak „Mach-féle, tisztán fogalmi felfogására emlékeztetnek".

„Nem nehéz kideríteni Helmholtz-cal való elégedetlenségünk forrását, ha felelevenítjük Mach oly szép és világos szavait. Helmholtz egész gondolatmenetének az a baja, hogy helytelenül értelmezi a tömeg, erő stb. szavakat. Hiszen ezek csak fogalmak, képzeletünk alkotásai, s korántsem a gondolkodáson kívül létező valóságok. Ilyesmit képtelenek vagyunk megismerni. Mivel érzékeink tökéletlenek, azok megfigyeléseiből nem vonhatunk le egyetlen kétségbevonhatatlan következtetést sem. Sohasem állíthatjuk, hogy például egy skála leolvasásánál (durch Ablesen einer Skala) határozott számot kapunk, mert — bizonyos határokon belül — mindig végtelen sok szám van, amely mind egyformán összefér a megfigyelés tényeivel. Az pedig teljes lehetetlenség, hogy megismerjünk valami rajtunk kívül létező valóságot. De tegyük fel, hogy lehetséges, és megismertünk valóságokat; akkor nem volna szabad alkalmazni rájuk a logika törvényeit, mert azok a *mi* törvényeink és csak a *mi* fogalmainkra, a *mi* gondolkodásunk termékeire alkalmazhatók" (mindenütt Kleinpeter kiemelése). „Tények között nincs logikai összefüggés, csak egyszerű egymásutániság; itt elképzelhetetlenek apodiktikus ítéletek. Helytelen tehát, ha azt mondják, hogy az egyik tény a másiknak oka, s ezzel megdől Helmholtz egész dedukciója, melyet erre a fogalomra épített. Végül lehetetlen eljutni egy objektív, vagyis minden alanytól független igazsághoz, lehetetlen nemcsak érzékeink

természete miatt, hanem azért is, mert nekünk, emberek lévén, soha halvány sejtelmünk sem lehet arról, ami tőlünk egészen függetlenül létezik“ (164).

Az olvasó láthatja, hogy Mach-tanítványunk, mesterének és Bogdanovnak (aki nem hajlandó elismerni magáról, hogy machista) kedvelt szócskáit szajkózva, teljes egészében elveti Helmholtz filozófiáját, mégpedig idealista szempontból. Ez az idealista nem is emeli ki külön a szimbolum-elméletet, melyet a materializmustól való jelentéktelen és talán csak véletlen elhajlásnak tart, Helmholtzot pedig úgy tekinti, mint egyik képviselőjét annak „a fizikában hagyományos szemléletmódnak“, „amelyhez a fizikusok nagy része még ma is ragaszkodik“ (160).

Összefoglalva: Plehanov nyilvánvaló hibát követett el a materializmus kifejtésében, Bazarov pedig teljesen összekuszálta a dolgot, egy halomba hányta a materializmust és az idealizmust, a „szimbolum-elmélettel“ vagy „hieroglifás materializmussal“ szembeállította azt az idealista badarságot, hogy „éppen az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság“. A kantista Helmholtztól, mint magától Kanttól is, a materialisták balra tértek, a machisták pedig jobbra.

7. KÉTFÉLE DÜHRING-KRITIKA

Rá kell mutatnunk a materializmus hallatlan machista eltorzításának még egy jellemző vonására. Valentyinov azzal akarja leteríteni a marxistákat, hogy párhuzamot von köztük és Büchner között, aki, úgymond, nagyon sokban hasonlít Plehanovhoz, bár Engels élesen elhatárolta magát Büchnertől. Bogdanov, aki más oldalról nyúl ugyanehhez a kérdéshez, úgy tesz, mintha védelmébe venné a „természettudósok materializmusát“, amelyről — úgymond — „valahogy megvetéssel szoktak beszélni“ („Empiriomonizmus“, III. könyv, X. old.). Valentyinov is, Bogdanov is istentelenül összezavarja a dolgot. Marx és Engels mindig „lenézően beszélt“ a rossz szocialistákról; ebből azonban az következik, hogy az ő szellemüknek

a helyes, tudományos szocializmus tanítása felel meg, nem pedig az, hogy cserbenhagyták a szocializmust és burzsoá nézeteket fogadtak el. Marx és Engels mindig elítélte a *rossz* (s főképpen az antidialektikus) materializmust, — de ezt a magasabbrendű, fejlettebb, dialektikus *materializmus* nevében tették, nem pedig a hume-izmus vagy a berkeleyizmus szempontjából. Marx, Engels és Dietzgen azért beszéltek a rossz materialistákról, mert számoltak velük s ki akarták javítani hibáikat, — a hume-istákat és berkeleyistákat, Machot és Avenariust viszont szóra sem méltatták volna. hanem egészen kurtán és még lenézőbben intézték volna el *egész* irányukat. Ha tehát machistáink Holbachról és társairól, Büchnerről és társairól stb. szólva, örökösen orrukat fintorgatják és grimaszokat vágnak, ezt kizárólag csak azért teszik, hogy port hintsenek a közönség szemébe, és leplezzék, hogy az egész machizmus szakított a materializmus alapelveivel, azért teszik, mert félnek nyíltan és világosan leszámolni Engelsszel.

Pedig alig lehetne világosabban nyilatkozni a XVIII. század francia materializmusáról, valamint Büchnerről, Vogtról és Moleschottról, mint ahogy Engels írt róluk a „Ludwig Feuerbach" II. fejezetének végén. *Lehetetlen* Engelst meg nem érteni, hacsak *nem akarják* szavait elferdíteni. Marx és én materialisták vagyunk — mondja Engels ebben a fejezetben, amelyben megmagyarázza, hogy *alapvetően* miben különbözik a materializmus valamennyi iskolája az idealisták *egész táborától*, az összes kantistáktól és hume-istáktól. És Engels *szemrehányást tesz Feuerbachnak bizonyosfokú kishitűsége*, könnyelműsége miatt, amely abban nyilvánult meg, hogy helyenként, egyik-másik materialista iskola hibái miatt mindennemű materializmust megtagadott. Feuerbachnak — mondja Engels — „nem lett volna szabad (durfte nicht) a vándorprédikátorok" (Büchner és társai) „tanítását összetévesztenie a materializmussal" (21. old.)[68]. Csakis a német reakciós professzorok tanításainak olvasásába belebutult koponyák, akik készpénznek vették ezeket a tanokat, voltak *képtelenek megérteni* Engels *ilyen* jellegű szemrehányásait, melyekkel Feuerbachot illette.

Engels a napnál is világosabban megmondja, hogy

Büchner és társai „egyáltalában nem jutottak túl tanítóiknak“, vagyis a XVIII. század materialistáinak „korlátain“, hogy *egy lépéssel sem* haladtak tovább. Ezért és *csakis ezért* tesz szemrehányást Engels Büchnernek és társainak; nem materializmusuk miatt — mint a tudatlanok gondolják —, hanem azért, mert *nem fejlesztették tovább* a materializmust, mert *„egyáltalán nem gondoltak arra*, hogy *továbbfejlesszék“* a materializmus *„elméletét“*. *Csakis* ezért tesz szemrehányást Engels Büchnernek és társainak. És Engels legott *három pontban* foglalja össze a XVIII. század francia materialistáinak azokat a legfőbb „fogyatékosságait“ (Beschränktheit), amelyek korlátokat szabtak nekik, s amelyektől Marx és Engels megszabadult, de Büchner és társai nem tudtak megszabadulni. Az első fogyatékosság: a régi materialisták felfogása „mechanikai“ szemlélet volt *abban az értelemben*, hogy „kizárólag a mechanika mértékét alkalmazták a vegyi és szerves természeti folyamatokra“ (19. old.). A következő fejezetben látni fogjuk, hogy egyesek, akik nem értették meg Engels fenti szavait, az új fizikán át az idealizmus útjára tévedtek. Engels egészen más okból veti el a *mechanikai* materializmust, mint amivel a „legújabb“ idealista (másnéven machista) irányú fizikusok vádolják. A második fogyatékosság: a régi materialisták szemléletének metafizikus jellege *„filozofálásuk antidialektikus módja“* értelmében. Ez a fogyatékossága Büchnernek és társainak is, s ebben osztoznak velük machistáink is, akik, mint láttuk, egy betűt sem értettek meg abból, hogyan alkalmazza Engels a dialektikát az ismeretelméletre (például az abszolút és a viszonylagos igazság). A harmadik fogyatékosság: az idealizmus megtartása „fent“, a társadalomtudomány területén, a történelmi materializmus megnemértése.

E három, korlátokat szabó „fogyatékosság“ felsorolása és kimerítő, világos megmagyarázása után (19—21. old.) Engels *nyomban* hozzáfűzi: Büchner és társai nem jutottak *túl „ezeken a korlátokon“* (über diese Schranken).

Kizárólag ezért a három dologért, *kizárólag* ezeken a korlátokon belül veti el Engels mind a XVIII. század materializmusát, mind Büchner és társai tanítását! A materializmus valamennyi többi, elemibb kérdésében (melye-

ket a machisták kiforgattak) *nincs és nem is lehet semmiféle különbség* Marx — Engels és a régi materialisták között. Ezt a teljesen világos kérdést kizárólag az orosz machisták zavarták össze; nyugateurópai tanítómestereik és elvbarátaik előtt egészen világos, hogy Machnak és társainak a vonala alapvetően különbözik minden materialista vonaltól. Machistáinknak azért volt szükségük a kérdés összekuszálására, hogy a marxizmus „apró módosításának" tüntethessék fel azt a tényt, hogy szakítottak a marxizmussal és átmentek a burzsoá filozófia táborába!

Vegyük Dühringet. Alig lehet elképzelni megvetőbb nyilatkozatot, mint ahogy Engels nyilatkozott róla. De nézzük meg, *hogyan bírálta ugyanazt a Dühringet Engelsszel egyidőben Leclair*, aki Mach „forradalmasító filozófiáját" az egekig dicsérte. Leclair szerint Dühring a materializmus *„szélső balszárnyához"* tartozik, mely „az érzetet, mint általában a tudat és az értelem minden megnyilvánulását, leplezetlenül az állati szervezet kiválasztásának, funkciójának, teljes virágának, összhatásának stb. tekinti" (Der Realismus etc.*, 1879, S. 23—24).

Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Ebben *teljesen egyetértett Dühringgel*, éppúgy, mint minden más materialistával. Engels homlokegyenest ellenkező szempontból bírálta Dühringet: következetlen materializmusa miatt, idealista bogarai miatt, amelyek kibúvóul szolgálnak a fideizmusnak.

„Az elképzelő lényekben, s kívülről is maga a természet fáradozik azon, hogy összefüggő nézetek törvényszerű létrehozásával közvetítse a dolgok folyásának szükséges ismeretét." Leclair idézi Dühringnek ezeket a szavait, s dühödten támadja Dühring álláspontjának materializmusát, ezt a „legdurvább metafizikai" materializmust, „önámítást" stb. stb. (160. és 161—163. old.).

Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Engels kigúnyolt mindenféle dagályosságot, de abban, hogy Dühring elismerte a természetnek a tudatban tükröződő objektív

* — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik". — *Szerk.*

törvényszerűségét, *Engels teljesen egyetértett Dühringgel*, éppúgy, mint minden más materialistával.

„A gondolkodás minden egyéb valóságnak legmagasabbrendű fajtája..." „A filozófia alaptétele az, hogy a materiális valóságos világ önálló és különbözik a valóságos világban létrejövő, ezt a világot megismerő tudati képződmények csoportjától." Leclair ezeket a szavakat Dühringnek Kant és mások ellen intézett támadásaival együtt idézi, s azzal vádolja Dühringet, hogy „metafizikus" (218—222. old.), hogy elismer egy „metafizikai dogmát" stb.

Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Abban, hogy a világ a tudattól függetlenül létezik, s hogy a kantisták, hume-isták, berkeleyisták stb. helytelenül térnek el ettől az igazságtól, Engels teljesen egyetértett Dühringgel, éppúgy, mint minden más materialistával. Ha Engels látta volna, hogy Machhal karöltve *melyik oldalról* bírálja Leclair Dühringet, erről a két filozófiai reakciósról *százszor* lenézőbben nyilatkozott volna, mint Dühringről! Leclair szerint Dühring a veszedelmes realizmus és materializmus megtestesülése volt (v. ö. még „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie", 1882, S. 45). — W. Schuppe, Mach tanítómestere és fegyvertársa 1878-ban az „álmok világában élő realizmussal", Traumrealismusszal vádolta Dühringet*, hogy bosszút álljon rajta az „álmok világában élő idealizmus" kifejezésért, melyet Dühring hozott forgalomba az összes idealisták kicsúfolására. Engels szerint *éppen ellenkezőleg:* Dühring *nem volt elég* szilárd, világos és következetes materialista.

** Marx, Engels és J. Dietzgen akkor lépett a filozófia porondjára, mikor a haladó értelmiség körében, s különösen munkáskörökben a materializmus uralkodott. Ezért egészen természetes, hogy Marx és Engels nem a régi dolgok ismétlésére fordította minden figyelmét, hanem a materializmus komoly elméleti *továbbfejlesztésére*, a történelemre való alkalmazására, vagyis a materialista filozófia *betetőzésére*. Egészen természetes, hogy az ismeretelmélet

---

* *Dr. Wilhelm Schuppe.* „Erkenntnistheoretische Logik", Bonn, 1878, S. 56 („Ismeretelméleti logika". Bonn 1878. 56. old. — *Szerk.).*

terén arra *szorítkoztak*, hogy kijavítsák Feuerbach hibáit, kigúnyolják a materialista Dühring banalitásait, bírálják Büchner hibáit (lásd J. Dietzgent), hangsúlyozzák azt, ami ezekből a munkáskörökben leginkább ismert és legnépszerűbb írókból *különösen* hiányzott: a dialektikát. A materializmus alapigazságai, melyekkel a materializmus vándorprédikátorai tucatnyi kiadásban kürtölték tele a világot, Marxnak, Engelsnek és J. Dietzgennek nem okoztak gondot; ők arra fordították minden figyelmüket, hogy ezeket az alapigazságokat ne engedjék vulgarizálni, túlontúl egyszerűsíteni, ne engedjék, hogy ezek az igazságok megbénítsák a gondolkodást („materializmus alul, idealizmus felül“), elfeledtessék az idealista rendszerek *értékes* gyümölcsét, a hegeli dialektikát, ezt a gyöngyszemet, melyet ezek a kakasok — a Büchnerek, Dühringek és társaik (Leclairrel, Machhal, Avenariusszal és másokkal egyetemben) — nem tudtak kikaparni az abszolút idealizmus szemétdombjából.

Ha kissé konkrétabban képzeljük el, milyen történelmi feltételek között születtek Engels és J. Dietzgen filozófiai művei, teljesen világossá válik, miért törődtek *inkább* azzal, hogy *visszautasítsák* a materializmus alapigazságainak vulgarizálását, semmint azzal, hogy *védelmezzék* ezeket az igazságokat. Marx és Engels is többet törődött azzal, hogy visszautasítsa a politikai demokrácia alapköveteléseinek vulgarizálását, mint azzal, hogy védelmezze ezeket a követeléseket.

Csak a filozófiai reakciósok tanítványai „nem vették észre“ ezt a körülményt, s az olvasók előtt olyanformán próbálták feltüntetni a dolgot, mintha Marx és Engels nem értette volna, mit jelent materialistának lenni.

8. HOGYAN NYERHETTE MEG J. DIETZGEN A REAKCIÓS FILOZÓFUSOK TETSZÉSÉT?

A fentebb említett Gelfond-példa már megfelel erre a kérdésre, ezért mellőzni fogjuk azt a számtalan esetet, amikor machistáink Gelfond módjára bántak el J. Dietzgennel. Célszerűbb lesz, ha magának J. Dietzgennek fejtegetéseit idézzük, hogy megmutassuk gyenge oldalait.

„A gondolkodás az agy funkciója" — mondja Dietzgen („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, S. 52. Orosz fordításban is megjelent: „Az emberi agymunka lényege"). „A gondolkodás az agy terméke... Íróasztalom mint gondolatom tartalma azonos ezzel a gondolattal, nem különbözik tőle. Ez a fejemen kívül létező íróasztal azonban a gondolat tárgya, amely teljesen különbözik a gondolattól" (53). De ezeket az egészen világos materialista tételeket Dietzgen még ilyesmivel toldja meg: „Mindazonáltal a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos... A szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint ezek a dolgok egymástól" (54). Ez nyilvánvalóan helytelen. Az, hogy a gondolat is és az anyag is „valóságos", azaz létezik — igaz. De aki a gondolatot anyaginak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé. Itt inkább arról van szó, hogy Dietzgen nem fejezte ki magát szabatosan, hiszen máshelyütt helyesen mondja: „A szellemben és az anyagban legalábbis az a közös, hogy mindkettő létezik" (80). „A gondolkodás — mondja Dietzgen — testi munka. A gondolkodáshoz szükségem van matériára, amelyről gondolkodhatom. Ezt a matériát a természet és az élet jelenségei szolgáltatják... Az anyag a szellem korlátja: a szellem nem haladhat túl rajta... A szellem az anyag terméke, az anyag azonban több, mint szellemi termék..." (64). A machisták nem kívánnak kitérni a materialista Dietzgen materialista fejtegetéseire! Jobbnak látják, ha Dietzgen pontatlanságaiba, zavarosságába kapaszkodnak bele. Dietzgen például azt mondja, hogy a természettudósok „csak hivatásuk területén kívül lehetnek idealisták" (108). Így van-e ez és miért van így, — erről hallgatnak a machisták. De egy oldallal előbb Dietzgen elismeri „a modern idealizmus pozitív oldalát" (106) és „a materialista elv elégtelenségét", aminek kétségtelenül örülnek a machisták! Dietzgen helytelenül fejezi ki azt a gondolatot, hogy az anyag és a szellem különbsége is *viszonylagos, nem szertelen* (107). Ez helyes, de ebből nem a materializmus elégtelensége, hanem a metafizikus, antidialektikus materializmus elégtelensége következik.

„Az egyszerű, az igazi igazság nem egy személyen

alapul. Alapjai kívül" (tudniillik a személyen kívül), „anyagában vannak, tehát objektív igazság... Materialistáknak nevezzük magunkat... A filozófiai materialistákat az jellemzi, hogy ők a testi világot teszik meg kezdetnek, ezt állítják az élre, az eszmét vagy szellemet pedig következménynek tekintik, míg ellenfeleik — mint a vallás teszi — a szóból vezetik le a dolgot.., az eszméből vezetik le az anyagi világot" („Kleinere philosophische Schriften", 1903, S. 59, 62). A machisták hallgatnak arról, hogy Dietzgen itt elismeri az objektív igazságot és a materializmus *engelsi* meghatározását ismétli. De aztán Dietzgen ezt mondja: „Éppúgy idealistáknak is nevezhetnők magunkat, mert rendszerünk a filozófia összeredményén, az eszme tudományos vizsgálatán, a szellem természetének világos felismerésén alapul" (63). Ebbe a nyilvánvalóan helytelen mondatba nem nehéz belekapaszkodnia annak, aki azt akarja kimutatni, hogy Dietzgen megtagadta a materializmust. Valójában inkább Dietzgen fogalmazása helytelen, semmint alapgondolata, mely lényegében arra utal, hogy a régi materializmus nem tudta tudományosan (a történelmi materializmus segítségével) vizsgálni az eszmét.

Dietzgen így vélekedik a régi materializmusról: „Miként a közgazdaság megértése, materializmusunk is tudományos, történelmi vívmány. Miként élesen különbözünk a mult szocialistáitól, ugyanúgy különbözünk a korábbi materialistáktól is. Az utóbbiakban és bennünk csak az a közös, hogy ők is, mi is az anyagot tartjuk az eszme előfeltételének vagy ősokának" (140). Jellemző ez a „csak"! Magában foglalja a materializmus *minden* ismeretelméleti alapját, amely *megkülönbözteti* az agnoszticizmustól, a machizmustól, az idealizmustól. De Dietzgen arra szegezi figyelmét, hogy határvonalat húzzon maga és a vulgáris materializmus között.

Alább azonban nyilván helytelen rész következik: „Az anyag fogalmát ki kell bővíteni. Hozzátartoznak a valóság összes jelenségei, tehát felfogó- és magyarázóképességünk is" (141). Ez zagyvaság, mely csak arra alkalmas, hogy az anyag fogalmának „kibővítése" címén összekeverje a materializmust és az idealizmust. Aki bele-

kapaszkodik ebbe a „kibővítésbe“, az megfeledkezik Dietzgen filozófiájának *alapjáról*, vagyis arról, hogy Dietzgen az anyagot elsődlegesnek, a „szellem korlátjának“ tartja. Pár sorral lejjebb Dietzgen már voltaképpen kijavítja magát: „Az egész kormányozza a részt, az anyag a szellemet“ (142)... „Ebben az értelemben az anyagi világot... első oknak, az ég és a föld teremtőjének tekinthetjük“ (142). Zagyvaság az, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is, mint Dietzgen az „Egy szocialista kirándulásai“-ban ismétli (id. könyv, 214. old.) — ezzel az anyag és a szellem, a materializmus és az idealizmus ismeretelméleti szembeállítása értelmét veszti, márpedig ehhez a szembeállításhoz maga Dietzgen is ragaszkodik. De kétségtelen, hogy nem szabad ezeket „szertelenül“, túlzott mértékben, metafizikusan szembeállítani (s ennek a hangsúlyozása nagy érdeme a *dialektikus* materialista Dietzgennek). E viszonylagos szembeállítás abszolút szükségességének és abszolút igazságának határai éppen azok a határok, amelyek meghatározzák az ismeretelméleti kutatások *irányát*. Igen nagy hibát követne el az, aki e határokon túl akarna operálni az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai ellentétével mint abszolút ellentéttel.

Dietzgen — Engelsszel ellentétben — szétfolyóan, homályosan, kásaszerűen fejezi ki gondolatait. De az előadás fogyatékosságaitól és a részlethibáktól eltekintve Dietzgen nem védi sikertelenül a „*materialista ismeretelméletet*“ (222. old., ugyanaz, 271. old.), a „*dialektikus materializmust*“ (224. old.). „A materialista ismeretelmélet veleje — mondja J. Dietzgen — annak a megállapítása, hogy az emberi megismerőszerv nem sugároz ki magából semmiféle metafizikai fényességet, hanem a természet egy darabja, mely a természet más darabjait tükrözi vissza“ (222—223). „Megismerőképességünk nem az igazság természetfeletti forrása, hanem tükörszerű műszer, mely a világ dolgait vagy a természetet tükrözi“ (243). Mélyenszántó machista gondolkodóink nem kívánnak kitérni J. Dietzgen *materialista ismeretelméletének* minden egyes tételére, hanem belekapaszkodnak Dietzgen antimaterialista *elhajlásaiba*, abba, ami homályos és zavaros nála. J. Dietz-

gen csak azért nyerhette meg a reakciós filozófusok tetszését, mert helyenként zavaros. Ahol a zagyvaság, ott vannak a machisták is — ez már magától értetődik.

1868 december 5-én Marx ezt írta Kugelmannak: „Már jó ideje, hogy Dietzgen elküldte nekem «A gondolkodóképességről» írt művének egy töredékét, amely, bár bizonyos mértékben zavaros és túl sok ismétlés van benne, sok kitűnő, sőt — egy munkás önálló művéről lévén szó — csodálatraméltó dolgot tartalmaz“ (orosz ford., 53. old.)[69]. Valentyinov úr idézi Marxnak ezt a véleményét, de *nem jut eszébe*, hogy megkérdezze magától: *mit* tartott Marx *zavarosnak* J. Dietzgen munkájában — azt-e, ami Dietzgent közelviszi Machhoz, vagy pedig azt, ami Dietzgent szembeállítja Machhal? Valentyinov úr nem vetette fel ezt a kérdést, mert úgy olvasta Dietzgent is, Marx leveleit is, mint ahogy Gogol Petruskája olvasott. Pedig igazán nem nehéz választ kapni erre a kérdésre. Marx nem egyszer nevezte dialektikus materializmusnak világszemléletét, s Engels „Anti-Dühring“-je, *melyet Marx kéziratban elejétől végig elolvasott*, éppen ezt a világszemléletet fejti ki. Ebből még Valentyinov urék is kitalálhatták volna, hogy Marx azért tartotta J. Dietzgent *zavarosnak*, mert *eltért* a dialektika következetes alkalmazásától, a következetes *materializmustól*, nevezetesen az „Anti-Dühring“-től.

Vajjon sejti-e már Valentyinov úr és társasága, hogy Marx *csakis azt* tarthatta Dietzgen munkájában zavarosnak, *ami Dietzgent közelviszi Machhoz*, aki Kanttól nem a materializmus felé, hanem Berkeley és Hume vonalán haladt? Vagy talán éppen Dietzgen materialista ismeretelméletét tartotta a materialista Marx zavarosnak, azt viszont helyeselte, hogy helyenként eltért a materializmustól? Azt helyeselte-e, ami eltér az ő közreműködésével írt „Anti-Dühring“-től?

Kit akarnak lóvá tenni machistáink, akik azt szeretnék, hogy marxistáknak tekintsék őket, s ugyanakkor világgá kürtölik, hogy *„az ő“* Machjuk helyeselte Dietzgent? Nem jöttek rá hőseink, hogy Mach csak azért helyeselhette Dietzgent, amiért Marx zavarosnak nevezte!

Ha mindent egybevetve, egészében értékeljük J. Dietzgent, akkor nem lehet ily élesen elítélni. Dietzgen

$^9/_{10}$ részben materialista, aki sohasem tartott igényt sem eredetiségre, sem valami külön, a materializmustól eltérő filozófiára. Dietzgen sokszor beszél Marxról és mindig, mint *az irány fejéről* („Kleinere phil. Schr.“, S. 4 — ezt 1873-ban írta; S. 95 — ezt 1876-ban — hangsúlyozza, hogy Marxnak és Engelsnek „megvolt a kellő filozófiai iskolázottsága“, vagyis filozófiai műveltsége; S. 181 — 1886-ban — úgy beszél Marxról és Engelsről, mint az irány „elismert megalapítóiról“). Dietzgen marxista volt, és rossz szolgálatot tesz neki Eugen Dietzgen és — sajnos! — P. Dauge elvtárs, akik „természetmonizmust“, „dietzgenizmust“ stb. fabrikálnak. A dialektikus materializmustól megkülönböztetett „dietzgenizmus“ *zavaros* gondolat, a reakciós filozófia felé tett *lépés*, kísérlet arra, hogy ne abból teremtsenek vonalat, ami nagy Joseph Dietzgenben (ebben a munkásfilozófusban, aki a maga módján felfedezte a dialektikus materializmust, s aki sok tekintetben valóban nagy!), hanem abból, *ami gyenge benne!*

Csak két példával kivánom szemléltetni, hogyan kerül P. Dauge elvtárs és Eugen Dietzgen a reakciós filozófia lejtőjére.

P. Dauge az „Akquisit“ 2. kiadásának 273. oldalán ezt írja: „Még a polgári kritika is rámutat Dietzgen filozófiájának az empiriokriticizmussal és az immanens iskolával való kapcsolatára“ — és lejjebb: „különösen Leclairrel való kapcsolatára“ (a „burzsoá kritikából“ vett idézetben).

Kétségtelen, hogy P. Dauge tiszteli és becsüli J. Dietzgent. De éppoly kétségtelen az is, hogy *meggyalázza* J. Dietzgent, mikor *tiltakozás nélkül* idézi egy burzsoá firkász véleményét, aki a fideizmusnak és a professzoroknak, a burzsoázia „diplomás lakájainak“ legkönyörtelenebb ellenségét kapcsolatba hozza Leclairrel, a megrögzött reakcióssal és a fideizmus nyílt prédikátorával. Lehetséges, hogy Dauge nem ismerte ezeknek a reakciósoknak az írásait és csak mások véleményét ismételte az immanensekről és Leclairről. De legyen ez intő példa számára: az az út, mely Marx*tól* Dietzgen sajátosságaihoz, Machhoz, az immanensekhez vezet, mocsárba visz. A zavaros Dietzgent nemcsak az különbözteti meg a materialista Dietzgen-

től, hogy Leclairrel hozzák kapcsolatba, hanem az is, hogy Machhal hozzák kapcsolatba.

Én védelmembe veszem J. Dietzgent P. Daugéval szemben. Állítom, hogy J. Dietzgen nem szolgált rá arra a gyalázatra, hogy Leclairrel hozzák kapcsolatba. S ebben a kérdésben a leghitelesebb tanúra hivatkozhatom, aki éppoly reakciós, éppoly fideista és „immanens“ filozófus, mint Leclair: Schubert-Soldernre. 1896-ban Schubert-Soldern ezt írta: „A szociáldemokraták szívesen támaszkodnak Hegelre, s ezt több-kevesebb (rendszerint kevesebb) joggal teszik, csakhogy ilyenkor a hegeli filozófiát materializálják; lásd J. Dietzgent. Dietzgennél az abszolútum univerzummá, ez pedig magábanvaló dologgá, abszolút alannyá válik, melynek jelenségei az állítmányok. Azt, hogy ezzel merő absztrakciót tesz meg a konkrét folyamat alapjává, persze éppoly kevéssé látja, mint Hegel... Hegel, Darwin, Haeckel és a természettudományi materializmus gyakran kaotikusan egyesül nála“ („Szoc. kérd.“, XXXIII. old.). Schubert-Soldern tájékozottabb a filozófiai árnyalatokban, mint Mach, aki egyre-másra dícsér mindenkit, még a kantista Jerusalemet is.

Eugen Dietzgen naivan elpanaszolta a német közönségnek, hogy Oroszországban a szűklátókörű materialisták „megbántották“ Joseph Dietzgent, *s lefordította* németre Plehanovnak és Daugénak J. Dietzgenről írt cikkeit (lásd J. Dietzgen: „Erkenntnis und Wahrheit“, Stuttg., 1908*, függelék). A szegény „természetmonista“ csak bajnak panaszkodott: Fr. Mehring, aki ért valamit a filozófiához és a marxizmushoz, azt írta recenziójában, hogy *Plehanovnak lényegében igaza van Daugéval szemben* („Neue Zeit“, 1908, No 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432). Mehring nem kételkedik abban, hogy J. Dietzgen, mikor *eltért* Marxtól és Engelstől, *csávába került* (431. old.). Eugen Dietzgen hosszú, siránkozó jegyzetben válaszolt Mehringnek; nem átallotta azt mondani, hogy J. Dietzgen hasznos lehet az „egymással hadakozó ortodox és revizionista testvérek“ „egyesítése céljából“ („N. Z.“, 1908, No 44, 31. Juli, S. 652).

Még egy intő példa, Dauge elvtárs: az az út, amely

* — „Megismerés és igazság“. Stuttgart 1908. — *Szerk.*

Marxtól a „dietzgenizmushoz“ és a „machizmushoz“ vezet, *mocsárba viszi*, — persze nem az egyes személyeket, nem Jánost, Pétert, Pált, hanem az irányzatot.

És ne kiabáljanak machista uraim, hogy én „tekintélyekre“ hivatkozom! Önök a tekintélyek elleni handabandázásukkal csak azt akarják palástolni, hogy a szocialista tekintélyek (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) helyett szívesebben fogadják a burzsoá *tekintélyeket* (Machot, Petzoldtot, Avenariust, az immanenseket). Jobb volna, ha nem bolygatnák a „tekintélyek“ és a „tekintélytisztelet“ kérdését!

V. FEJEZET

A LEGÚJABB FORRADALOM A TERMÉSZETTUDOMÁNYBAN ÉS A FILOZÓFIAI IDEALIZMUS

Egy évvel ezelőtt a „Die Neue Zeit“ című folyóiratban megjelent Diner-Dénes József cikke: „A marxizmus és a legújabb forradalom a természettudományban“ (1906—1907, 52. szám). Ennek a cikknek az a fogyatékossága, hogy figyelmen kívül hagyja az „új“ fizikából levont ismeretelméleti következtetéseket, melyek most különösen érdekelnek bennünket. De éppen ez a fogyatékosság teszi különösen érdekessé az említett szerző álláspontját és következtetéseit. Diner-Dénes József, mint e sorok írója is, annak a bizonyos „egyszerű marxistának“ álláspontjára helyezkedik, akiről oly gőgös lenézéssel beszélnek machistáink. „Dialektikus materialistának — írja például Juskevics úr (könyve 1. oldalán) — rendszerint az egyszerű, átlagos marxista nevezi magát.“ Mármost ez az egyszerű marxista — Diner-Dénes József személyében — a legújabb természettudományos és különösen a fizikai felfedezéseket (X-sugarak, Becquerel-sugarak, rádium stb.) egybevetette *közvetlenül* Engels „Anti-Dühring“-jével. S milyen következtetésre jutott ennek az egybevetésnek alapján? „A természettudományok legkülönbözőbb területein — írja Diner-Dénes József — új ismeretekre tettek szert, s ezek mind arra mutatnak, amit Engels akart kidomborítani, tudniillik arra, hogy a természetben «nincsenek kibékíthetetlen ellentétek, nincsenek erőszakosan rögzített határvonalak és különbségek», s ha mégis előfordulnak a természetben ellentétek és különbségek, merevségüket és abszolút érvényességüket csak mi vittük be a természetbe.“ Felfedezték például, hogy a fény és az elektromosság csak egy és ugyanazon természeti erő megnyilvánulása. Napról

napra mind valószínűbbé válik, hogy a kémiai affinitás elektromos folyamatokra vezethető vissza. Az elpusztíthatatlan és felbonthatatlan vegyi elemek, amelyeknek száma egyre növekszik, mintegy gúnyt űzve a világ egységéből, elpusztíthatóknak és felbonthatóknak bizonyulnak. A rádiumelemet sikerült átváltoztatni héliumelemmé. „Miként az összes természeti erőket egy erőre, ugyanúgy az összes természeti matériákat is *egy matériára* (Diner-Dénes József kiemelése) vezették vissza." A szerző azon tudósok egyikének véleményét idézve, akik az atomot csak sűrített éternek tartják, így kiált fel: „Fényesen beigazolódott Engelsnek az a harminc év előtt tett megállapítása, hogy a mozgás az anyag létezési módja." „Minden természeti jelenség mozgás, és csak abban különböznek, hogy mi, emberek ezt a mozgást különböző formákban észleljük ... Úgy van, ahogy Engels mondta. Mint a történelemben, a természetben is a mozgás dialektikus törvénye uralkodik."

Másrészt, ha a machista vagy a machizmusról írt műveket olvassuk, feltűnik, milyen fontoskodva hivatkoznak az új fizikára, mely, úgymond, megcáfolta a materializmust stb. stb. Hogy van-e valami alapjuk ezeknek a hivatkozásoknak, az más kérdés, de kétségtelen, hogy az új fizika, helyesebben bizonyos új fizikai iskola kapcsolatban van a machizmussal és a mai idealista filozófia egyéb válfajaival. Aki bírálja a machizmust és figyelmen kívül hagyja ezt a kapcsolatot — mint Plehanov —, az gúnyt űz a dialektikus materializmus szelleméből, azaz feláldozza Engels módszerét Engels egyik-másik betűje kedvéért. Engels félreérthetetlenül azt mondja, hogy „a materializmusnak már minden korszakalkotó természettudományos felfedezéssel" (az emberiség történetéről nem is beszélve) „meg kell változtatnia formáját" („Ludwig Feuerbach", német kiad., 19. old.)[70]. Következésképpen az engelsi materializmus „formájának" a revíziója, Engels természetfilozófiai tételeinek a revíziója egyáltalán nem „revizionizmus" a szó meghonosodott értelmében, hanem ellenkezőleg, a marxizmus elengedhetetlen követelménye. Korántsem az ilyen természetű felülvizsgálást rójuk mi fel a machistáknak, hanem *hamisítatlan revizionista* módszerüket, mely

abban áll, hogy a materializmus *formáját* bírálva elárulják a materializmus *lényegét*, átveszik a reakciós burzsoá filozófia alaptételeit, s még csak meg sem kísérlik, hogy nyíltan, őszintén és határozottan számot vessenek Engelsnek az adott kérdésben kétségtelenül rendkívül fontos állításaival, mint például azzal, hogy „. . . a mozgás anyag nélkül elképzelhetetlen" („Anti-Dühring", 50. old.)[71].

Magától értetődik, hogy amikor a legújabb fizikusok egyik iskolájának a filozófiai idealizmus újjászületésével való kapcsolatát vizsgáljuk, egyáltalán nem szándékunk kitérni a fizika speciális tanításaira. Bennünket kizárólag egyes meghatározott tételekből és közismert felfedezésekből levont ismeretelméleti következtetések érdekelnek. Ezek az ismeretelméleti következtetések szinte önként kínálkoznak, s már sok fizikus foglalkozik velük. Sőt mi több, a fizikusok között már különböző irányok és határozott iskolák alakulnak ki ezen a talajon. Feladatunk tehát csak az, hogy szabatosan előadjuk, mi a lényege ezen irányok eltérésének és milyen vonatkozásban vannak a filozófia fő vonalaival.

1. A JELENKORI FIZIKA VÁLSÁGA

Henri Poincaré, az ismert francia fizikus „A tudomány értéke" című könyvében azt mondja, hogy a fizika „komoly válságának jelei" láthatók, s külön fejezetet szentel ennek a válságnak (VIII. fej., v. ö. 171. old.). Ez a válság nem merül ki abban, hogy „a rádium, a nagy forradalmár" megingatja az energia megmaradásának elvét. „A többi elv is mind veszélyben forog" (180). Így például Lavoisier elvét, vagyis a tömeg megmaradásának elvét megingatta az anyag elektronelmélete. Ez az elmélet azt tanítja, hogy az atomokat elektronnak nevezett, pozitív vagy negatív elektromossággal töltött parányi részecskék alkotják, melyek „belemerülnek az éternek nevezett környezetbe". A fizikusok kísérleti adatainak segítségével kiszámítható az elektronok és tömegük mozgási sebessége (vagy tömegüknek az elektromos töltésükhöz való viszonya). E mozgás sebessége összehasonlítható a fény sebességével (másod-

percenként 300 000 kilométer), melynek körülbelül egyharmadát éri el. Ilyen körülmények között az elektronnak kétféle tömegét kell figyelembe vennünk annak megfelelően, hogy először magának az elektronnak, másodszor pedig az éternek a tehetetlenségét kell leküzdeni. Az első tömeg az elektron reális vagy mechanikai tömege, a második „az éter tehetetlenségét képviselő elektrodinamikai tömeg". Az első tömeg nullával egyenlő. Az elektronok vagy legalábbis a negatív elektronok egész tömege eredeténél fogva teljesen és kizárólag elektrodinamikai tömeg. A tömeg eltűnik. Alapjaiban megrendül a mechanika. Megrendül Newton elve, a hatás és az ellenhatás egyenlősége stb.

Itt vannak előttünk — mondja Poincaré — a fizika régi elveinek a „romjai"; „az elvek általános összeomlásának" vagyunk a tanúi. Igaz ugyan — fűzi hozzá fenntartásképpen —, hogy az elvektől eltérő kivételek, melyeket előbb említettünk, mind csak végtelen kicsiny nagyságokra vonatkoznak, s az is lehetséges, hogy még nem ismerünk más, végtelen kicsiny nagyságokat, melyek a régi törvények megingása ellen hatnak, azonkívül a rádium is nagyon ritka — de annyi bizonyos, hogy bekövetkezett a *„kétségek kora"*. Már láttuk, milyen ismeretelméleti következtetéseket vont le a szerző a „kétségek korából": „nem a természet adja nekünk (vagy kényszeríti ránk) a tér és az idő fogalmát, hanem mi adjuk azt a természetnek"; „mindaz, ami nem gondolat, semmi". Ezek idealista következtetések. A legáltalánosabb alapelvek megdőlése azt bizonyítja (ez Poincaré gondolatmenete), hogy ezek az elvek nem a természet másolatai, fényképei, nem az ember tudatán kívül létező valaminek a képmásai, hanem az emberi tudat termékei. Poincaré nem fejti ki következetesen ezeket a következtetéseket, nem érdeklődik komolyabban a kérdés filozófiai oldala iránt. Ez utóbbit igen részletesen tárgyalja a francia filozófus Abel Rey „A jelenkori fizikusok fizikai elmélete" című könyvében (*Abel Rey:* „La théorie de la physique chez les physiciens contemporains", Paris, F. Alcan, 1907). Igaz, hogy a szerző pozitivista, vagyis zavarosfejű és félig-meddig machista, de a jelen esetben ez még bizonyos fokig előnyös is, mert

nem lehet azzal gyanúsítani, hogy meg akarja „rágalmazni“ machistáink bálványát. Reynek nem szabad hinni, mikor a fogalmak pontos filozófiai meghatározásáról és különösen mikor a materializmusról van szó, mert Rey szintén professzor, s mint ilyen, végtelen lenézéssel beszél a materialistákról (és végtelen tudatlanságot árul el a materializmus ismeretelmélete terén). Mondanunk sem kell, hogy egy ilyen „tudós férfiú“ számára holmi Marx vagy Engels egyáltalán nem is létezik. De Rey gondosan s általában lelkiismeretesen összefoglalja a kérdés gazdag — francia, angol és német — irodalmát (különösen Ostwald és Mach műveit), úgyhogy gyakran fel fogjuk használni munkáját.

Most különösen a fizika vonja magára a filozófusok és mindazok figyelmét, akik valamilyen okból bírálni akarják a tudományt — mondja a szerző. „Mikor a fizikai ismeretek határait és értékét vizsgálják, voltaképpen a pozitív tudomány jogosultságát, a tárgy megismerésének lehetőségét bírálják“ (I—II. old.). A „jelenkori fizika válságából“ sietnek szkeptikus következtetéseket levonni (14. old.). Mi a lényege ennek a válságnak? A XIX. század első kétharmadában a fizikusok egyetértettek minden lényeges kérdésben. „Hittek a természet tisztán mechanikai magyarázatában; azt tartották, hogy a fizika csak bonyolultabb mechanika — molekuláris mechanika. Csak a mechanizmus részleteiben, abban a kérdésben tértek el egymástól, hogyan kell a fizikát a mechanikára visszavezetni.“ „Ma, úgy látszik, egészen fordított képet mutatnak a fizikai és kémiai tudományok. A korábbi egyetértés helyett szélsőséges nézeteltérések uralkodnak, s már nemcsak részletekben, hanem az alapvető és vezéreszmékben is. Túlzás volna, ha azt mondanók, hogy minden tudósnak külön tendenciái vannak, mégis meg kell állapítanunk, hogy mint a művészetben, — a tudományban, különösen a fizikában szintén számos iskola van, amelyek következtetései gyakran eltérnek egymástól, olykor pedig teljesen ellentétesek és ellenségesek . . .“

„Ebből látható, mekkora jelentősége és milyen nagy hordereje van annak, amit a jelenkori fizika válságának neveznek.“

„A hagyományos fizika egészen a XIX. század közepéig abból indult ki, hogy csak folytatni kell a fizikát, hogy megkapjuk az anyag metafizikáját. Elméleteinek ontológiai jelentőséget tulajdonított. S ezek teljesen mechanikai elméletek voltak. A hagyományos mechanizmus“ (Rey ezt a szót különleges értelemben használja, azoknak a nézeteknek a rendszerét érti rajta, melyek a fizikát a mechanikára vezetik vissza) „tehát a tapasztalat eredményein felül, a tapasztalat eredményeinek határain túl az anyagi világ *valóságos* megismerését jelentette. Ez nem a tapasztalat hipotetikus kifejezése — ez dogma volt“ (16) . . .

Itt félbe kell szakítanunk a tisztelt „pozitivistát“. Világos, hogy a hagyományos fizika materialista filozófiáját ismerteti, de nem akarja nevén nevezni az ördögöt (vagyis a materializmust). A hume-ista okvetlenül metafizikának, dogmának, a tapasztalati határok túllépésének stb. tekinti a materializmust. A hume-ista Reynek, aki nem ismeri a materializmust, halvány fogalma sincs a dialektikáról, a dialektikus materializmus és a szó engelsi értelmében vett metafizikai materializmus különbségéről. Ezért például az abszolút és a viszonylagos igazság viszonya is teljesen homályos előtte.

„. . . Azok a kritikai megjegyzések, melyeket a XIX. század második felében tettek a hagyományos mechanizmus ellen, megingatták a mechanizmus ontológiai valóságának ezt az előfeltételét. Ezen a kritikán alapult a fizikának az a filozófiai felfogása, mely szinte hagyományossá vált a XIX. század végi filozófiában. A tudomány e felfogás szerint csak szimbolikus formula, a jelzésnek“ (megjelölésnek, repérage-nak, jelek, jegyek, szimbolumok alkotásának) „a módszere, és minthogy ez a jelzés-módszer a különböző iskolák szerint változott, hamarosan arra a következtetésre jutottak, hogy a tudomány csak azt jelöli meg, amit az ember eleve megjelölés (szimbolizálás) céljából hozott létre (façonné). A tudomány mesterséges alkotás lett a dilettánsok, az utilitáriusok számára: mind olyan szempont, melyet mindenütt úgy értelmeztek, mint a tudomány lehetőségének tagadását. Az olyan tudománynak, mely csak a természetre való hatás mesterséges esz-

köze, amely csak egyszerű utilitárius technika, nincs joga tudománynak nevezni magát, hacsak nem hamisítjuk meg e szó értelmét. Ha azt mondják, hogy a tudomány nem lehet egyéb, mint ilyen mesterséges hatóeszköz, ez egyértelmű a szó valódi értelmében vett tudomány tagadásával."

„A hagyományos mechanizmus csődje, jobban mondva az a bírálat, amellyel illették, azt a tételt eredményezte, hogy a tudomány szintén csődöt mondott. Abból, hogy lehetetlen teljesen és kizárólag a hagyományos mechanizmus álláspontján megmaradni, azt következtették, hogy a tudomány lehetetlen" (16—17).

S a szerző felteszi a kérdést: „Átmeneti és külső incidens-e a tudomány fejlődésében a fizika mostani válsága, vagy pedig a tudomány hirtelen visszafordult és véglegesen letért eddig követett útjáról? . ."

„. . . Ha a fizikai és kémiai tudományok, melyeknek voltaképpen emancipáló szerepük volt a történelemben, hajótörést szenvednek egy olyan válságban, amely már csak hasznos technikai recepteknek tartja azokat s megfosztja minden jelentőségüktől, melyet a természet megismerése szempontjából tulajdonítottak nekik, akkor ennek teljes felfordulást kell előidéznie a logikában és az eszmék történetében. Elvész a fizika minden nevelő értéke; a pozitív szellem, melyet képviselt, hamis és veszedelmes . . ." A tudomány nem adhat igazi tudást, hanem csak gyakorlati recepteket. „A valóságot más eszközökkel kell megismerni . . . Más utakon kell járni, és a szubjektív intuíciónak, a valóság titokzatos érzésének, egyszóval a titokzatosnak vissza kell adni mindazt, amiről azt hittük, hogy a tudomány elhódította tőle" (19).

A pozitivista szerző ezt a nézetet helytelennek, s a fizika válságát átmenetinek tartja. Hogy miként tisztítja meg Rey Machot, Poincarét és társait ezektől a következtetésektől, azt később meglátjuk. Most csak a „válság" tényének és jelentőségének megállapítására szorítkozunk. A Rey-idézet utolsó szavaiból világosan látható, hogy miféle reakciós elemek használták és élezték ki ezt a válságot. Művének előszavában Rey nyíltan megmondja, hogy „a XIX. század utolsó éveinek fideista és antiintellektuá-

lis mozgalma" igyekszik „a jelenkori fizika általános szellemére támaszkodni" (II). Fideistáknak (a latin fides = hit szóból) nevezik Franciaországban azokat, akik a hitet fölébe helyezik azésznek. Antiintellektualizmusnak nevezik azt a tanítást, amely tagadja az ész jogait, illetőleg igényeit. Filozófiai tekintetben tehát „a jelenkori fizika válságának" az a lényege, hogy míg a régi fizika az „anyagi világ valóságos megismerésének", vagyis az objektív valóság tükrözésének tekintette elméleteit, addig az új fizikai áramlat csak szimbolumnak, jelnek, gyakorlati célokat szolgáló megjelölésnek tartja az elméletet, vagyis tagadja a tudatunktól független és a tudatunkban tükröződő objektív valóság létezését. Ha Rey helyes filozófiai terminológiát használna, ezt kellett volna mondania: a korábbi fizika által ösztönösen elfogadott materialista ismeretelmélet helyét az idealista és az agnosztikus ismeretelmélet foglalta el, amit a fideizmus az idealisták és az agnosztikusok akarata ellenére a maga javára fordított.

De Rey nem úgy képzeli el ezt a válságot jelentő változást, hogy valamennyi új fizikus szembenáll valamennyi régi fizikussal. Nem. Rey kimutatja, hogy a jelenkori fizikusok ismeretelméleti tendenciáik szerint három iskolára oszlanak: energetikai vagy konceptualista iskolára (conceptuelle, a concept = tiszta fogalom szóból), mechanikai vagy új-mechanikai iskolára — s most is ehhez tartozik a fizikusok túlnyomó többsége — és kritikai iskolára, mely a kettő között foglal helyet. Az elsőhöz tartozik Mach és Duhem; a harmadikhoz Henri Poincaré, a másodikhoz Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell a régebbi, s Larmor és Lorentz az újabb fizikusok közül. A *két* fő vonal lényegét (a harmadik ugyanis nem önálló, hanem közbülső) Rey így foglalja össze:

„A hagyományos mechanizmus anyagi világrendszert konstruált." Az anyag szerkezetéről szóló tanításában „minőségileg egynemű és azonos elemekből" indult ki, melyeket „változatlanoknak, áthatolhatatlanoknak" stb. tekintett. „A fizika *valóságos* anyagokból és *valóságos* cementből *valóságos* épületet konstruált. A fizikusnak rendelkezésére álltak az *anyagi elemek*, hatásuk *okai* és *módjai*, hatásuk *valóságos* törvényei" (33—38). „E fizikai felfogás

változásai főképp abban állnak, hogy elvetik az elméletek ontológiai jelentőségét és erősen hangsúlyozzák a fizika fenomenológiai jelentőségét." A konceptualista nézet „tiszta absztrakciókkal" dolgozik és „merőben absztrakt elméletet keres, mely lehetőleg kiküszöböli az anyag hipotézisét". „Az energia fogalma lesz az új fizika alapja (substructure). Ezért a konceptualista fizikát voltaképpen *energetikai* fizikának lehet nevezni", bár ez az elnevezés nem illik például a konceptualista fizika olyan képviselőjére, mint Mach (46. old.).

Az energetikának és a machizmusnak ez az összekeverése persze nem egészen helyes, mint ahogy Reynek az az állítása sem egészen helyes, hogy az új-mechanikai iskola, bár nézetei erősen eltérnek a konceptualistákéitól, szintén a fenomenológiai fizikai felfogáshoz jut el (48. old.). Rey „új" terminológiája nem teszi világosabbá, inkább elhomályosítja a kérdést, de mégsem mellőzhettük ezt a terminológiát, ha azt akarjuk, hogy az olvasó is lássa, hogyan vélekedik egy „pozitivista" a fizika válságáról. Ami a kérdés lényegét illeti, az „új" iskola és a régi nézet szembeállítása, mint az olvasó meggyőződhetett róla, teljesen egybevág Kleinpeter fentebb idézett Helmholtz-kritikájával. Rey, különböző fizikusok felfogását ismertetve, előadásában teljesen visszatükrözi filozófiai nézeteik határozatlanságát és ingatagságát. A jelenkori fizika válságának *lényege:* a régi törvények és alapelvek összetörése, a tudaton kívül létező objektív valóság elvetése, vagyis az, hogy a materializmus helyére az idealizmus és az agnoszticizmus került. „Az anyag eltűnt" — így fejezhetjük ki azt a számos részletkérdésben fennálló nagy és tipikus nehézséget, mely ezt a válságot előidézte. Most éppen ezzel a nehézséggel fogunk foglalkozni.

2. „AZ ANYAG ELTŰNT"

A jelenkori fizikusoknál szószerint ez a kifejezés található a legújabb felfedezések leírásában. L. Houllevigue például „A tudományok fejlődése" című könyvének az új anyag-elméletekről szóló fejezetét ezzel a címmel látta el:

„Van-e anyag?" „Az atom dematerializálódik — mondja ebben a fejezetben —, az anyag eltűnik"*. Hogy lássuk, milyen könnyűszerrel vonnak le ebből a machisták alapvető ismeretelméleti következtetéseket, idézzük, mondjuk, Valentyinovot. „Az az állítás, hogy a világ tudományos magyarázatának «*csak* a materializmus» lehet szilárd alapja, nem egyéb, mint kitalálás — írja —, s tetejébe értelmetlen kitalálás" (67. old.). Mint e képtelen kitalálás megsemmisítőjére, Augusto Righire, az ismert olasz fizikusra hivatkozik, aki azt mondja, hogy az elektronelmélet „nem annyira az elektromosság, mint inkább az anyag elmélete; az új rendszer egyenest az elektromosságot állítja az anyag helyébe" (Augusto Righi. „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen", Lpz., 1905, S. 131**. Megjelent orosz fordításban is). E szavakat idézve (64. old.), Valentyinov úr így kiált fel:

„Hogyan merészeli Augusto Righi így megsérteni a szent anyagot? Azért talán, mert szolipszista, idealista, burzsoá kriticista, afféle empiriomonista vagy még ennél is rosszabb?"

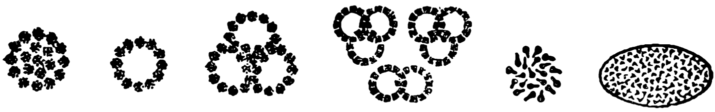
Ez a megjegyzés, amelyről Valentyinov úr azt hiszi, hogy gyilkos méregként fog hatni a materialistákra, elárulja szűzi ártatlanságát a filozófiai materializmus kérdésében. Valentyinov úrnak fogalma sincs arról, hogyan függ össze *valójában* a filozófiai idealizmus az „anyag eltűnésével". Mert az anyagnak *az* az „eltűnése", melyről a jelenkori fizikusok nyomán beszél, egyáltalán nem függ össze a materializmus és az idealizmus ismeretelméleti megkülönböztetésével. Ennek megvilágítása céljából forduljunk az egyik legkövetkezetesebb és legvilágosabb machistához, Karl Pearsonhoz. Szerinte a fizikai világ érzéki észleletek csoportjaiból áll. „A fizikai világ meg-

---

* *L. Houllevigue.* „L'évolution des sciences", Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88 („A tudományok fejlődése". Párizs (A. Collin) 1908. 63, 87. és 88. old. — *Szerk.)*; v. ö. ugyancsak Houllevigue cikkével: „Les idées des physiciens sur la matière". „Année Psychologique"[72], 1908 („A fizikusok nézetei az anyagról". „Pszichológiai Évkönyv". 1908. — *Szerk.)*.

** — „A fizikai jelenségek modern elmélete". Lipcse 1905. 131. old. — *Szerk.*

ismerési modelljét" a következő ábrával illusztrálja, megjegyezvén, hogy ebben az ábrában nem vette figyelembe a méretviszonyokat („The Grammar of Science", p. 282):



Éter-egységek Ősatom Vegyi atom Molekula (= δ) Részecske (= V) Test

K. Pearson az egyszerűsítés kedvéért ábrájában teljesen mellőzte az éter és az elektromosság vagy a pozitív és a negatív elektronok viszonyának kérdését. Ez azonban nem fontos. A fontos az, hogy Pearson idealista álláspontja szerint a „testek" érzéki észleletek, — s azután már az, hogy a testek részecskékből, a részecskék molekulákból állnak stb., csak a fizikai világ modelljében történt változásokra vonatkozik, és semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy vajjon a testek az érzetek szimbolumai-e, vagy pedig az érzetek a testek képmásai. A materializmus és az idealizmus abban különbözik egymástól, hogy mindegyik másképp dönti el megismerésünk *forrásának*, a megismerés (s általában a „pszichikai") és a *fizikai* világ viszonyának kérdését, míg az anyag szerkezetének, az atomoknak és az elektronoknak a kérdése csak erre a „fizikai világra" vonatkozik. Amikor a fizikusok azt mondják, hogy „az anyag eltűnik", ezzel azt akarják mondani, hogy a természettudomány a fizikai világra vonatkozó kutatásait mindezideig három végső fogalomra: az anyagra, az elektromosságra és az éterre vezette vissza; most azonban *csak* a két utóbbi marad meg, mert az anyagot sikerül visszavezetni az elektromosságra, mert az atomot ma már úgy magyarázzák, mint valami végtelenül kicsiny naprendszert, melyben a pozitív elektron körül meghatározott (és mint láttuk, szédítő) sebességgel negatív elektronok keringenek. Vagyis a fizikai világot sikerül néhány tucat elem helyett két vagy három elemre visszavezetni (amennyiben a pozitív és a negatív elektron — Pellat fizikus véleménye szerint —

„két, lényegileg különböző anyag" — Rey, id. mű, 294—295. old.). A természettudomány tehát *„az anyag egységére"* vezet (ugyanott)* — ez az igazi tartalma annak az állításnak, hogy az anyag eltűnik, hogy az anyag helyébe az elektromosság lép stb., ami oly sokakat megzavar. „Az anyag eltűnik" — ez azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig az anyag megismerésében ezideig eljutottunk, hogy tudásunk mélyebbre hatol; eltűnnek az anyagnak olyan tulajdonságai, amelyek korábban abszolútaknak, változatlanoknak, eredendőknek látszottak (áthatolhatatlanság, tehetetlenség, tömeg stb.), s amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy csak az anyag bizonyos állapotainak a jellemzői. Mert az anyag *egyetlen* „tulajdonsága", melynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.

A machizmusnak és a machista új fizikának az a hibája, hogy nem veszi tudomásul a filozófiai materializmusnak ezt az alapját meg a metafizikus materializmus és a dialektikus materializmus különbségét. Holmi változatlan elemeknek, „a dolgok változatlan lényegének" stb. elismerése nem materializmus, hanem *metafizikus*, vagyis antidialektikus materializmus. Ezért hangsúlyozta J. Dietzgen, hogy „minden tudomány tárgya végtelen", hogy nemcsak a végtelen, hanem a „legparányibb atom" is megmérhetetlen, meg nem ismerhető teljesen, *kimeríthetetlen*, mert „a természet egészében és részeiben egyaránt kezdet és vég nélkül való" („Kl. ph. Schr."**, S. 229—230). Ezért

---

* V. ö. *Oliver Lodge.* „Sur les électrons", Paris, 1906, p. 159 („Az elektronokról". Párizs 1906. 159. old. — *Szerk.)*: „Az anyag elektromos elmélete", az elektromosságnak mint „fundamentális szubsztanciának" az elismerése „megközelítő elméleti eredménye annak, amire a filozófusok mindig törekedtek, vagyis az anyag egységének". V. ö. még *Augusto Righi.* „Über die Struktur der Materie", Lpz., 1908 („Az anyag szerkezete". Lipcse 1908. — *Szerk.)*: *J. J. Thomson.* „The Corpuscular Theory of Matter", Lond., 1907 („Az anyag korpuszkuláris elmélete". London 1907. — *Szerk.)*; *P. Langevin.* „La physique des électrons". „Revue générale des sciences"[78], 1905, pp. 257—276 („Az elektronok fizikája". „Általános Tudományos Szemle". 1905. 257—276. old. — *Szerk.).*

** — „Kleinere philosophische Schriften". — *Szerk.*

hozta fel Engels a kőszénkátrányban felfedezett alizarin példáját, s ezért bírálta a *mechanikus* materializmust. Ha a kérdést az egyetlen helyes, vagyis dialektikus materialista szempontból akarjuk feltenni, akkor azt kell kérdeznünk: az emberi tudaton kívül, mint objektív valóság léteznek-e az elektronok, az éter *és a többi*, vagy sem? Erre a kérdésre a természettudósoknak szintúgy habozás nélkül *igennel* kell majd felelniök és állandóan így is felelnek, mint ahogy habozás nélkül elismerik azt, hogy a természet már az ember és a szerves anyag megjelenése előtt is létezett. S ezzel a kérdés a materializmus javára dől el, mert az anyag fogalma, mint már mondottuk, ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.

A dialektikus materializmus azonban hangsúlyozza, hogy minden tudományos tétel, mely az anyag szerkezetéről és tulajdonságairól szól, csak megközelítő, viszonylagos jellegű, hogy a természetben nincsenek abszolút határvonalak, hogy a mozgásban levő anyag egyik állapotból a másik állapotba megy át, mely a mi szempontunkból látszólag kibékíthetetlen ellentétben van az előzővel stb. Bármily csodálatosnak tűnjék is a „józan ész" szempontjából, hogy a súlytalan éter súllyal bíró anyaggá alakul át és megfordítva, bármily „különös", hogy az elektronnak nincs más tömege, mint elektromágneses tömege, bármily szokatlan, hogy a mechanika mozgástörvényei csak a természeti jelenségeknek egy bizonyos területén érvényesek és az elektromágneses jelenségek mélyebb törvényeinek vannak alárendelve stb. — mindez csak újabb *igazolása* a dialektikus materializmusnak. Az új fizika főleg azért került az idealizmus lejtőjére, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát. Harcoltak a metafizikus (a szó engelsi és nem pozitivista, azaz hume-ista értelmében vett metafizikus) materializmus ellen, egyoldalú „mechanikus volta" ellen — s a fürdővízzel együtt kiöntötték a gyereket is. Tagadva az anyag eddig ismert elemeinek és tulajdonságainak változatlanságát, oda jutottak, hogy tagadták az anyagot, vagyis a fizikai világ objektív valóságát. Tagadva a legfontosabb és fundamentális törvények abszolút jellegét, oda jutottak, hogy tagadtak minden természeti objektív

törvényszerűséget, a természeti törvényeket egyszerű egyezményes szimbolumoknak, „a várakozás korlátozásának“, „logikai szükségszerűségnek“, stb. nyilvánították. Hangsúlyozva ismereteink megközelítő, viszonylagos jellegét, oda jutottak, hogy tagadták a megismeréstől független tárgyat, melyet a megismerés megközelítő hűséggel, viszonylag helyesen tükröz vissza. És így tovább, és így tovább — vég nélkül.

Ha Bogdanov 1899-ben a „dolgok változatlan lényegéről“, Valentyinov és Juskevics pedig a „szubsztanciáról“ elmélkedik stb., — ez szintén annak köszönhető, hogy nem ismerik a dialektikát. Engels szerint csak egy valami változatlan: az, hogy az emberi tudat (amikor már van emberi tudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot tükrözi vissza. Marx és Engels számára nem létezik semmiféle más „változatlanság“, semmiféle más „lényeg“, semmiféle „abszolút szubsztancia“ olyan értelemben, ahogyan a meddő professzori filozófia festette ezeket a fogalmakat. A dolgok „lényege“ vagy a „szubsztancia“ *szintén* viszonylagos; csak azt fejezi ki, hogy az ember egyre mélyebben ismeri meg a tárgyakat, — tegnap még csak az atomig hatolt a megismerés, ma pedig már az elektronig és az éterig hatol, s a dialektikus materializmus hangsúlyozza, hogy a fejlődő emberi tudománynak mindezek a *mérföldkövei* a természet megismerése útján időleges, viszonylagos, megközelítő jellegűek. Az elektron éppoly *kimeríthetetlen*, mint az atom, a természet végtelen, de *létezése* is végtelen, és éppen az emberi tudattól és érzékeléstől független *létezésének* ez az egyedül kategorikus, egyedül feltétlen elismerése különbözteti meg a dialektikus materializmust a relativista agnoszticizmustól és az idealizmustól.

Két példát hozunk fel arra, hogyan ingadozik az új fizika — öntudatlanul és ösztönösen — a burzsoá tudósok számára hétpecsétes titok: a dialektikus materializmus és a „fenomenalizmus“ között, mely elkerülhetetlenül szubjektivista (a továbbiakban pedig nyílt fideista) következtetésekre jut.

Ugyanaz az Augusto Righi, akit Valentyinov úr *nem tudott* megkérdezni a materializmus kérdéséről, pedig érdekelte, könyve bevezetésében ezt írja: „Még ma is titok,

hogy voltaképpen mik az elektronok vagy elektromos atomok; mindazonáltal nincs kizárva, hogy az új elmélet talán idővel nagy filozófiai jelentőségre tesz szert, mert ami a súllyal bíró anyag szerkezetét illeti, teljesen új feltevésekre jut, s a külső világ összes jelenségeit közös eredetre igyekszik visszavezetni."

„Korunk pozitivista és utilitáris tendenciái szempontjából talán nem sokat jelent ez az előny, s az is meglehet, hogy ezt az elméletet elsősorban csak eszköznek fogják tekinteni, mely arra szolgál, hogy kényelmesen rendezzük és egymással szembeállítsuk a tényeket, s hogy a további jelenségek kutatásában vezérfonalunk legyen. De míg korábban talán túlságosan bíztak az emberi szellem képességeiben és túlkönnyen hitték, hogy már-már megtalálták a dolgok végső okait, addig ma inkább arra hajlanak, hogy az ellenkező hibába essenek" (id. mű, 3. old.).

Miért nyilatkozik itt Righi ilyen elutasítóan a pozitivista és utilitáris tendenciákról? Azért, mert ő, akinek nyilván nincsen semmiféle határozott filozófiai álláspontja, ösztönösen ragaszkodik a külső világ valóságához, s ragaszkodik ahhoz, hogy az új elméletet ne csak „kényelemnek" (Poincaré), ne csak „empirioszimbolumnak" (Juskevics), ne csak „a tapasztalat harmonizálásának" (Bogdanov) s nem tudom még miféle szubjektivista csodabogárnak tekintsék, hanem haladásnak az objektív valóság megismerése terén. Ha ez a fizikus ismerné a *dialektikus* materializmust, akkor az az ítélete, melyet a régi metafizikus materializmus hibájával ellentétes hibáról mondott, talán egy helyes filozófia kiindulópontja lett volna. De az a környezet, melyben ezek az emberek élnek, eltaszítja őket Marxtól és Engelstől, s a sekélyes kincstári filozófia karjaiba löki.

Rey sem ismeri a dialektikát. De ő is kénytelen megállapitani, hogy a legújabb fizikusok között vannak olyanok, akik a „mechanizmus" (azaz a materializmus) hagyományait folytatják. Nemcsak Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, lord Kelvin halad a „mechanizmus" útján — mondja Rey. „Tiszta mechanisták, s bizonyos tekintetben mindenki másnál inkább mechanisták, a mechanizmus legszélsőségesebb (l'aboutissant) képviselői

azok, akik Lorentz és Larmor nyomán megfogalmazzák az anyag elektromossági elméletét és odáig mennek, hogy a tömeget a mozgás funkciójának nyilvánítva, tagadják a tömeg állandóságát. *Ezek mind mechanisták, mert kiindulópontjuk a valóságos mozgás*" (Rey kiemelése, 290—291. old.).

„. . . Ha a tapasztalat igazolná Lorentz, Larmor és Langevin új hipotéziseit, s ha e hipotézisek elég szilárdak lennének ahhoz, hogy a fizika rendszerezésének alapjául szolgáljanak, akkor bizonyos volna, hogy a jelenlegi mechanika törvényei az elektromagnetizmus törvényeitől függenek; a mechanika törvényeit szigorúan meghatározott keretek között érvényesülő különös esetnek kellene tekintenünk. A tömeg állandósága, a tehetetlenség elve csak a közepes sebességű testekre nézve maradna érvényben — a «közepes» kifejezést érzékeinkhez és a mindennapi tapasztalatunkat alkotó jelenségekhez viszonyítva értjük. Elkerülhetetlen lenne a mechanika általános átdolgozása, s a továbbiakban a fizikának mint rendszernek teljes átdolgozása is."

„Azt jelentené-e ez, hogy szakítottunk a mechanizmussal? Szó sincs róla. A tisztán mechanikai hagyomány továbbra is fennmaradna, s a mechanizmus tovább haladna fejlődésének rendes útján" (295).

„Az elektron-fizika, melyet általános szelleménél fogva a mechanista elméletek közé kell sorolnunk, saját rendszerezését akarja kiterjeszteni az egész fizikára. Az elektron-fizika, jóllehet alapelveit nem a mechanikából, hanem az elektromosság elméletének kísérleti adataiból meríti, mechanikai szellemű, mert 1) a fizikai tulajdonságok és törvényeik kifejezésére *szemléletes* (figurés), *anyagi* elemeket alkalmaz; az észlelet szakkifejezéseit használja. 2) A fizikai jelenségeket nem tekinti ugyan a mechanikai jelenségek különös eseteinek, de a mechanikai jelenségeket a fizikai jelenségek különös eseteinek tekinti. Ennélfogva a mechanika törvényei *közvetlen összefüggésben* maradnak a fizika törvényeivel; a mechanika fogalmai ugyanolyan jellegűek maradnak, mint a fizikai és kémiai fogalmak. A hagyományos mechanizmusban ezek a fogalmak *a viszonylag lassú mozgások* képmásai (calqués) voltak, s

mivel csak ezeket a mozgásokat ismerték s csak ezek voltak közvetlenül megfigyelhetők... minden lehetséges mozgás típusának tekintették azokat. Az *új kísérletek* viszont azt mutatják, hogy a lehetséges mozgásokról alkotott fogalmainkat *ki kell bővítenünk*. A hagyományos mechanika teljesen érintetlen marad, de már csak a viszonylag lassú mozgásokra alkalmazható... Nagy sebességekre más mozgástörvények érvényesek. Az anyagot elektromos részecskékre, az atom végső elemeire vezetik vissza... 3) A mozgás, a térbeli helyváltoztatás marad a fizikai elmélet egyetlen szemléletes (figuré) eleme. 4) Végül — s a fizika általános szelleme szempontjából ez mindennél fontosabb — a fizikának, módszerének, elméletének és a tapasztalathoz való viszonyuknak felfogása továbbra is *abszolút azonos* marad a mechanizmus nézeteivel és a fizikának a renaissance óta uralkodó elméletével" (46—47).

Teljes egészében közöltem ezeket a hosszú idézeteket, mert másképp lehetetlen volna ismertetni Rey állításait, aki állandóan óvakodik és kerüli a „materialista metafizikát". De bármint fogadkozzék is Rey, bármint fogadkozzanak is azok a fizikusok, akikről Rey beszél, hogy megtagadják a materializmust, mégis kétségtelen, hogy a mechanika a lassú valóságos mozgások képmása volt, az új fizika pedig a roppant sebességű valóságos mozgások képmása. Ha elismerik, hogy az elmélet az objektív valóság képmása, megközelítő másolata — ez nem egyéb, mint materializmus. Mikor Rey azt mondja, hogy az új fizikusok körében „reakció észlelhető a konceptualista (machista) iskolával és az energetikai iskolával szemben", és mikor e reakció képviselői közé sorolja az elektron-elméletet hirdető fizikusokat (46), kívánni sem lehetne jobb bizonyítékot arra, hogy a harc voltaképpen a materialista és az idealista tendenciák között folyik. Csak nem szabad megfeledkezni arról, hogy a legkiválóbb teoretikusokra is hatnak az egész művelt kispolgárságnak a materializmussal szemben táplált általános előítéletei, s ezt még tetézi az a körülmény, hogy egyáltalán nem ismerik a dialektikát.

3. ELKÉPZELHETŐ-E MOZGÁS ANYAG NÉLKÜL?

Annak oka, hogy a filozófiai idealizmus kihasználja az új fizikát, vagy hogy idealista következtetéseket vonnak le belőle, nem abban keresendő, hogy új matéria- és erő-, anyag- és mozgásformákat fedeznek fel, hanem abban, hogy a mozgást anyag nélkül próbálják elképzelni. Éppen ennek a próbálkozásnak a lényegét kerülik meg machistáink. Nem óhajtottak vitába szállni Engelsnek azzal az állításával, hogy „mozgás anyag nélkül *elképzelhetetlen*". J. Dietzgen már 1869-ben, „Az emberi agymunka lényege" című munkájában ugyanazt a gondolatot fejtette ki, mint Engels — bár szokása szerint itt is zavaros kísérleteket tett a materializmus és az idealizmus „kibékítésére". Hagyjuk most ezeket a kísérleteket, melyek jórészt azzal magyarázhatók, hogy Dietzgen Büchner materializmusával vitatkozik, mely távol áll a dialektikától, és nézzük Dietzgen saját nyilatkozatait a bennünket érdeklő kérdésről. „Ők (az idealisták) — mondja Dietzgen — az általánost különös nélkül, a szellemet anyag nélkül, az erőt matéria nélkül, a tudományt tapasztalat vagy tények nélkül, az abszolútot relatív nélkül akarják" („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, S. 108). Dietzgen tehát azt a törekvést, hogy a mozgást elszakítsák az anyagtól, az erőt a matériától, az idealizmussal hozza összefüggésbe, egysorba állítja azzal a törekvéssel, hogy a gondolatot elszakítsák az agytól. „Liebig — folytatja Dietzgen —, aki különösen szeret induktív tudománya területéről a filozófiai spekuláció területére kalandozni, idealista értelemben ezt mondja: az erő nem látható" (109). „A spiritualista vagy idealista *hisz* az erő szellemi, azaz kísérteties, megmagyarázhatatlan lényében" (110). „Az erő és a matéria ellentéte éppoly régi, mint az idealizmus és a materializmus ellentéte" (111). „Magától értetődik, hogy nincs erő matéria nélkül, nincs matéria erő nélkül. Matéria erő nélkül és erő matéria nélkül képtelenség. Azok az idealista természetbúvárok, akik erők immateriális létében hisznek, ebben a pontban nem természetbúvárok, hanem ... szellemlátók" (114).

Mint látjuk, már negyven évvel ezelőtt is akadtak természetbúvárok, akik készek voltak feltételezni, hogy a

mozgás elképzelhető anyag nélkül, s Dietzgen „ebben a pontban“ szellemlátóknak nyilvánította őket. Hogyan függ össze a filozófiai idealizmus azzal a törekvéssel, hogy az anyagot különválasszák a mozgástól, a matériát az erőtől? Valóban, nem „ökonómikusabb“-e, ha anyag nélkül képzeljük el a mozgást?

Képzeljünk el egy következetes idealistát, akinek, tegyük fel, az az álláspontja, hogy az egész világ csak az én érzetem vagy az én képzetem stb. (ha „senki“ érzetét vagy képzetét veszik, ez csupán a filozófiai idealizmus másik válfaját jelenti, de nem változtat a lényegen). Az idealistának eszébe se jut tagadni, hogy a világ mozgás, mégpedig gondolataim, képzeteim, érzeteim mozgása. Azt a kérdést, hogy *mi* mozog, az idealista elveti és képtelenségnek fogja tartani: érzeteim váltakoznak, eltűnnek és megjelennek a képzetek — ennyi az egész. Rajtam kívül semmi sincs. „Mozog“ — és kész. Ennél „ökonómikusabb“ gondolkodás el sem képzelhető. És nincs az a bizonyíték, szillogizmus, meghatározás, mellyel meg lehetne cáfolni a szolipszistát ha következetesen érvényesíti nézetét.

A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. A világ ennek a tudatunkban tükröződő objektív valóságnak a mozgása. A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag mozgása van. Az anyag fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet. Ezért ha a mozgást elszakítják az anyagtól, ez egyértelmű azzal, hogy a gondolkodást elszakítják az objektív valóságtól, érzeteimet elszakítják a külső világtól, vagyis hogy átpártolnak az idealizmushoz. Az anyag tagadásával, az anyag nélküli mozgás elismerésével űzött szokásos szemfényvesztésnek az a titka, hogy hallgatnak az anyag és a gondolkodás viszonyáról. Úgy tüntetik fel a dolgot, mintha nem állna fenn ez a viszony, de suttyomban mégis becsempészik: fejtegetésük kezdetén még nem mondják ki, de utóbb többé-kevésbbé észrevétlenül mégiscsak előbukkan.

Az anyag eltűnt — mondják —, s ismeretelméleti következtetéseket akarnak levonni belőle. Hát a gondolko-

dás megmaradt? — kérdezzük mi. Ha nem maradt meg, ha az anyaggal együtt eltűnt a gondolkodás is, ha az aggyal és az idegrendszerrel együtt eltűntek a képzetek és az érzetek is — akkor eltűnt minden, eltűnt az önök okoskodása is mint bizonyos „gondolkodásnak" (vagy ostobaságnak) egyik példája. Ha pedig megmaradt, ha feltételezik, hogy az anyag eltűnésével együtt nem tűnt el a gondolkodás (képzet, érzet stb.), akkor önök titokban a filozófiai idealizmus álláspontjára helyezkedtek. Mindig ez történik azokkal, akik „ökonómia" céljából anyag nélkül akarják elképzelni a mozgást, mert *hallgatólagosan*, egyszerűen azzal, hogy tovább okoskodnak, elismerik, hogy az anyag eltűnése *után* is van gondolkodás. Ez pedig azt jelenti, hogy egy igen egyszerű vagy igen bonyolult filozófiai idealizmust vesznek alapul, — igen egyszerűt, ha nyílt szolipszizmusról van szó (*én* létezem, az egész világ csak az *én* érzetem); igen bonyolultat, ha az eleven ember gondolatát, képzetét, érzetét holt absztrakcióval — senki gondolatával, senki képzetével, senki érzetével, általában vett gondolattal (az abszolút eszmével, az egyetemes akarattal stb.), az érzettel mint meghatározatlan „elemmel", az egész fizikai természetet helyettesítő „pszichikaival" stb. stb. pótolják. A filozófiai idealizmus válfajainak lehet emellett ezernyi árnyalata, és mindig kieszelhetnek még egy ezeregyedik árnyalatot, sőt az is lehetséges, hogy az ezeregyedik rendszerecske (például az empiriomonizmus) szerzője fontosnak tartja rendszerecskéjének a többitől való különbségét. A materializmus szempontjából azonban teljesen lényegtelenek ezek a különbségek. Lényeges a kiindulópont. Lényeges az, hogy amikor anyag nélkül próbálják *elképzelni* a mozgást, becsúsztatják az anyagtól elszakított *gondolkodást*, ez pedig filozófiai idealizmus.

Ezért pl. Karl Pearson, angol machista — a legvilágosabb, a legkövetkezetesebb machista, aki nem szíveli a nyakatekert szavakat és machista csűrés-csavarást — könyvének az „anyaggal" foglalkozó VII. fejezetét egyenest olyan paragrafussal kezdi, mely ezt a jellemző címet viseli: „*Minden dolog mozog — de csak a fogalomban*" („All things move — but only in conception"). „Ami az észlelet szféráját illeti, egészen hiábavaló az a kérdés („it is idle to

ask"), hogy mi mozog és miért mozog" („The Grammar of Science", 243. old.).

Ezért Bogdanov filozófiai kudarcai is voltaképpen még a Machhal való ismeretsége előtt kezdődtek, mikor elhitte Ostwaldnak, ennek a nagy kémikusnak és kis filozófusnak, hogy a mozgás elképzelhető anyag nélkül. Bogdanov filozófiai fejlődésének ezzel a rég letűnt epizódjával annál is inkább helyénvaló lesz foglalkoznunk, mert amikor a filozófiai idealizmusnak és az új fizika egyes áramlatainak összefüggéséről beszélünk, nem mellőzhetjük Ostwald „energetikáját".

„Már megmondottuk — írta Bogdanov 1899-ben —, hogy a XIX. századnak nem sikerült végképp eldöntenie «a dolgok változatlan lényegének» kérdését. Pedig ez a lényeg «anyag» néven még a század leghaladóbb gondolkodóinak világnézetében is fontos szerepet játszik..." („A történelmi természetszemlélet alapelemei", 38. old.).

Már megmondottuk, hogy ez zagyvaság. Összetévesztik a külső világ objektív valóságának elismerését, az örökké mozgó és örökké változó, tudatunkon kívül létező anyag elismerését a dolgok változatlan lényegének elismerésével. Lehetetlen feltételeznünk, hogy Bogdanov 1899-ben ne sorolta volna Marxot és Engelst a „haladó gondolkodók" közé. De a dialektikus materializmust nyilvánvalóan nem értette meg.

„...A természeti folyamatokban rendszerint még mindig két oldalt különböztetnek meg: az anyagot és az anyag mozgását. Nem mondhatjuk, hogy az anyag fogalma nagyon világos volna. Arra a kérdésre, hogy mi az anyag, nem könnyű kielégítő választ adni. Úgy határozzák meg, mint «az érzetek okát», vagy mint «az érzetek állandó lehetőségét», de nyilvánvaló, hogy itt az anyagot összetévesztik a mozgással..."

Nyilvánvaló, hogy Bogdanov helytelenül okoskodik. Nem elég, hogy az érzetek objektív forrásának materialista elismerését (amit az „érzetek oka" kifejezéssel homályosan fogalmaz meg) összetéveszti az anyagnak mint az érzetek állandó *lehetőségének* agnosztikus, Mill-féle meghatározásával. A szerző legfőbb hibája az, hogy miután egészen közel jutott ahhoz a kérdéshez, hogy van-e az érzeteknek objek-

tív forrásuk vagy nincs, félúton megáll és átugrik arra a másik kérdésre, hogy van-e anyag mozgás nélkül vagy nincs. Az idealista úgy tekintheti a világot, mint érzeteink (akár „társadalmilag szervezett“ és a legnagyobb mértékben „egybehangolt“ érzeteink) *mozgását*, a materialista ellenben úgy tekinti a világot, mint érzeteink objektív forrásának, objektív modelljének a mozgását. A metafizikus, vagyis antidialektikus materialista elfogadhatja, hogy van anyag mozgás nélkül (bár csak időlegesen, az „első lökésig“ stb.). A dialektikus materialista viszont azt állítja, hogy a mozgás az anyag elválaszthatatlan tulajdonsága, és elveti a mozgás stb. egyszerűsített felfogását.

„. . . Talán ez a meghatározás volna a legpontosabb: «anyag az, ami mozog»; de ez éppoly tartalmatlan, mintha azt mondanók: az anyag a mondat alanya, a «mozog» pedig az állítmánya. A dolog nyitja alkalmasint ez: az emberek a statika korában megszokták, hogy az alany szerepében okvetlenül valami szilárdat, valamilyen «tárgyat» lássanak, a «mozgást» viszont, amely oly kényelmetlen a statikai gondolkodás számára, csak mint állítmányt, mint az «anyag» egyik attributumát voltak hajlandók megtűrni.“

Mintha csak Akimovot hallanók, aki azzal vádolta az iszkrásokat, hogy programmjukban a proletariátus szó egyszer sem fordul elő alanyesetben! Akár azt mondjuk, hogy a világ mozgásban levő anyag, akár azt, hogy a világ anyagi mozgás, ez mit sem változtat a dolgon.

„. . . «De hiszen az energiának kell hogy legyen hordozója !» — mondják az anyag hívei. — «Ugyan miért?» — kérdi igen észszerűen Ostwald. — «Vajjon okvetlenül alanyból és állítmányból kell állnia a természetnek?»“ (39. old.).

Ostwald válasza, mely 1899-ben annyira megtetszett Bogdanovnak, merő szofizma. Vajjon — válaszolhatnók Ostwaldnak — okvetlenül elektronokból és éterből kell állniok ítéleteinknek? Valóban, ha az anyagot mint „alanyt“ gondolatban kiküszöböljük a „természetből“, ezzel a *gondolatot* mint „alanyt“ (azaz mint elsődlegest, eredendőt, az anyagtól független valamit) hallgatólagosan beengedjük a *filozófiába.* Nem az alanyt küszöbölik ki, hanem az érzet objektív forrását, s az *érzet* lesz „alannyá“, vagyis a filozófia berkeleyista filozófiává válik, bármilyen

álarcban szerepeljen is az „érzet" szó. Ostwald ezt az elkerülhetetlen filozófiai alternatívát (materializmus vagy idealizmus) az „energia" szó meghatározatlan használatával próbálta kikerülni, de az ő kísérlete is csak azt bizonyítja, hogy az efféle fogások haszontalanok. Ha az energia mozgás, akkor ön csak áttolta a nehézséget az alanyról az állítmányra, csak átformálta azt a kérdést, hogy az anyag mozog-e, azzá a kérdéssé, hogy anyagi-e az energia. Vajjon tudatomon kívül, az embertől és az emberiségtől függetlenül megy-e végbe az energia átalakulása, vagy pedig csak eszmékkel, szimbolumokkal, egyezményes jelekkel stb. van dolgom? Ezen a kérdésen feneklett meg az „energetikai" filozófia — az a kísérlet, hogy „új" terminológiával kenjék el a régi ismeretelméleti hibákat.

Néhány példával illusztráljuk, hogy az energetikus Ostwald összevissza beszél. „Természetfilozófiai előadások" című munkájának előszavában* kijelenti, hogy „nagy nyereség lesz, ha azt a régi nehézséget, hogy miként egyesítsük az anyag és a szellem fogalmát, egyszerűen és természetesen megszüntetjük azáltal, hogy e két fogalmat alárendeljük az energia fogalmának". Ez nem nyereség, hanem veszteség lesz, mert az „energia" szó önkényes használata nem dönti el, hanem csak összezavarja azt a kérdést, hogy vajjon materialista, vagy pedig idealista irányban kell-e folytatnunk az ismeretelméleti kutatást (Ostwald nem látja világosan, hogy nem kémiai, hanem ismeretelméleti kérdést vet fel !). Persze, ha az anyagot is, a szellemet is „alárendelik" az energia fogalmának, akkor *szóban* kétségtelenül megszüntetik az ellentétet, de az erdei manókról és hazajáró lelkekről szóló tanítás képtelensége nem fog eltűnni azáltal, hogy ezt a tanítást „energetikainak" nevezzük el. Ostwald „Előadásai" 394. oldalán ezt olvassuk: „Hogy minden külső történés mint energiák közt végbemenő folyamat írható le, az a legegyszerűbben azzal magyarázható, hogy tudatunk folyamatai maguk is energetikaiak, s ezt a tulajdonságukat minden külső jelenségre rányomják (aufprägen)." Ez tiszta idealizmus: nem gondolatunk

* *Wilhelm Ostwald.* „Vorlesungen über Naturphilosphie", 2. Aufl., Leipz., 1902, S. VIII.

tükrözi az energia átalakulását a külső világban, hanem a külső világ tükrözi tudatunk „tulajdonságát“! Hibben amerikai filozófus Ostwald előadásainak erre és más hasonló helyeire utalva igen találóan mondja, hogy Ostwald itt „a kantizmus álruhájában jelenik meg“: azt, hogy a külső világ jelenségei megmagyarázhatók, elménk tulajdonságaiból vezeti le!* „Nyilvánvaló — mondja Hibben —, ha úgy határozzuk meg az energia eredeti fogalmát, hogy az magában foglalja a pszichikai jelenségeket is, akkor már nem azzal az egyszerű energia-fogalommal van dolgunk, amelyet tudományos körökben, sőt maguk az energetikusok is elismernek.“ A természettudomány az energia átalakulását az ember tudatától és az emberiség tapasztalatától független, objektív folyamatnak tekinti, vagyis materialista módon értelmezi. És maga Ostwald is nagyon sok esetben — sőt valószínűleg az esetek túlnyomó többségében — energián *anyagi* mozgást ért.

Ezért történt meg az az eredeti eset, hogy Bogdanov, Ostwald tanítványa, miután Mach tanítványa lett, nem azért vádolta Ostwaldot, mert nem tart ki következetesen a materialista energia-felfogás mellett, hanem azért, mert megengedi (olykor még alapul is veszi) a materialista energia-felfogást. A materialisták azért bírálják Ostwaldot, mert idealizmusba esik, mert kísérletet tesz arra, hogy a materializmust és az idealizmust kibékítse egymással. Bogdanov *idealista* szempontból bírálja Ostwaldot: „... Ostwald az atomizmussal szemben ellenséges, de egyébként a régi materializmushoz igen közelálló energetikájával — írja 1906-ban — megnyerte legmelegebb rokonszenvemet. De csakhamar lényeges ellentmondást fedeztem fel természetfilozófiájában: gyakran hangsúlyozza az «energia» fogalmának *tisztán módszertani* jelentőségét, de ő maga igen sok esetben nem tart ki mellette. Az energia a tapasztalati tények viszonyának tiszta szimbolumából minduntalan a tapasztalat *szubsztanciájává*,

* *J. Gr. Hibben.* „The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings“, „The Monist“, vol. XIII, N° 3, 1903, April, pp. 329—330 („Az energetikai elmélet és filozófiai jelentősége“. „A Monista“. XIII. köt. 3. sz. 1903 április. 329—330. old. — *Szerk.).*

világanyaggá alakul át..." („Emp.", III. könyv, XVI—XVII. old.).

Az energia — tiszta szimbolum ! Ezekután vitatkozhat Bogdanov az „empirioszimbolista" Juskevicscsel, vitatkozhat a „tiszta machistákkal", az empiriokritikusokkal stb., amennyit tetszik, — a materialisták szempontjából ez két olyan ember vitája lesz, akiknek egyike a sárga ördögben, másika pedig a zöld ördögben hisz. Mert nem az a fontos, amiben Bogdanov más machistáktól különbözik, hanem az, ami közös bennük: az, hogy egyformán *idealista módon* értelmezik a „tapasztalatot" és az „energiát", egyformán tagadják az objektív valóságot, holott az ember tapasztalata abban áll, hogy az objektív valósághoz alkalmazkodik, s ennek lefényképezése az egyedül tudományos „módszertan", az egyedül tudományos „energetika".

„A világ anyaga eszerint" (Ostwald energetikája szerint) „közömbös, teljesen összefér a régi materializmussal is, a pánpszichizmussal is" (XVII)... — vagyis a filozófiai idealizmussal is? És Bogdanov a zavaros energetikából *kiindulva nem* materialista, *hanem idealista* ösvényen haladt... „Ha az energiát szubsztanciának tekintik, ez a régi materializmus mínusz az abszolút atomok, a létező *szakadatlansága* értelmében helyesbített materializmus" (ugyanott). Bizony, Bogdanov a „régi" materializmustól, vagyis a természettudósok metafizikus materializmusától nem a *dialektikus* materializmus felé haladt, melyet 1906-ban éppúgy nem értett meg, mint 1899-ben, hanem az idealizmus és fideizmus felé, mert az energia „módszertani" fogalma ellen, az ellen, hogy az energiát a „tapasztalati tények viszonyainak tiszta szimbolumaként" fogják fel, a jelenkori fideizmus egyetlen képzett képviselőjének, egyetlen immanensnek, egyetlen „neo-kriticistának" stb. sem lesz kifogása. Vegyük P. Carust, akinek arculatát már eléggé ismerjük, s látni fogjuk, hogy ez a machista *teljesen Bogdanov módjára* bírálja Ostwaldot: „A materializmus és az energetika feltétlenül egy és ugyanazon kategóriába tartozik" („The Monist", vol. XVII, 1907, N° 4, p. 536). „Nem sokat segít nekünk a materializmus, mikor azt mondja, hogy minden anyag, hogy a testek = anyag, hogy a gondolat csak az anyag funkciója, és hajszálnyival sem jobb

Ostwald professzor energetikája sem, mikor azt mondja, hogy az anyag energia, s hogy a lélek szintén csak az energia tényezője“ (533).

Ostwald energetikája jó példa arra, milyen gyorsan válik divatossá egy „új“ terminológia és milyen gyorsan kiderül az, hogy egy kissé módositott kifejezésmód egyáltalán nem küszöböli ki a filozófia fő kérdéseit és a filozófia fő irányait. Mert az „energetika“ terminusaival is éppúgy kifejezhető a materializmus és az idealizmus (persze többé vagy kevésbbé következetesen), mint a „tapasztalat“ stb. terminusaival. Az energetikai fizika újabb idealista kísérletek forrása: az anyag eddig felbonthatatlannak tartott részecskéinek felbontásával és az anyagi mozgás eddig nem ismert formáinak felfedezésével kapcsolatban anyag nélkül akarják elgondolni a mozgást.

4. KÉT IRÁNY A JELENKORI FIZIKÁBAN ÉS AZ ANGOL SPIRITUALIZMUS

Hogy konkrétan bemutassuk azt a filozófiai harcot, mely az új fizikából levont különböző következtetésekkel kapcsolatban lángolt fel korunk irodalmában, átadjuk a szót a „csata“ közvetlen részvevőinek. Kezdjük az angolokkal. Arthur W. Rücker fizikus védelmezi az egyik irányt — a természetbúvár szempontjából; James Ward filozófus a másikat — az ismeretelmélet szempontjából.

Az angol természettudósok 1901. évi glasgow-i kongresszusán a fizikai szakosztály elnöke, A. W. Rücker beszéde tárgyául a fizikai elmélet értékének, s az atomok, különösen az éter létezése tekintetében felmerült kételyeknek kérdését választotta. A szónok a kérdést felvető fizikusokra, Poincaréra és Poyntingra (a szimbolisták vagy machisták angol elvbarátjára), Ward filozófusra, E. Haeckel ismert könyvére hivatkozott, s igyekezett kifejteni saját nézeteit*.

* The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker. „The Scientific American. Supplement“, 1901, No 1345, 1346 (Glasgow-i Brit Társaság. 1901. Prof. Arthur W. Rücker elnöki beszéde. Amerikai Tudomány. Melléklet. 1901. 1345. és 1346. sz. — *Szerk.)*.

„A vitás kérdés az — mondta Rücker —, hogy vajjon azokat a hipotéziseket, melyek ma a legáltalánosabban elfogadott tudományos elméletek alapjául szolgálnak, a bennünket körülvevő világegyetem pontos szerkezeti leírásának, vagy pedig csak kényelmes fikcióknak tekintsük" (Bogdanovval, Juskevicscsel és társaikkal folytatott vitánk szakkifejezéseivel: az objektív valóság, a mozgásban levő anyag másolatának-e, vagy csak „módszertannak", „tiszta szimbolumnak", a „tapasztalat szervező formáinak"?). Rücker elismeri, hogy a két elmélet között alkalmasint nincs gyakorlati különbség: elvégre egy folyó irányát meghatározhatja az is, aki csak a kék csíkot nézi a térképen vagy ábrán, s az is, aki tudja, hogy ez a csík valóságos folyót ábrázol. Az elmélet a kényelmes fikció szempontjából csak „az emlékezés megkönnyítése", megfigyeléseink „rendszerezése", összeegyeztetése valamely mesterséges rendszerrel, „tudásunk szabályozása", egyenletekben való összefoglalása stb. Megelégedhetünk például azzal, hogy a hő a mozgás vagy az energia formája; ilymódon „a mozgásban levő atomok eleven képét egy színtelen (colourless) állítással helyettesítjük, s még csak kísérletet sem teszünk arra, hogy a hőenergia valóságos természetét meghatározzuk". Rücker határozottan elismeri, hogy ezen az úton nagy tudományos sikereket lehet elérni, de ugyanakkor „azt meri állítani, hogy egy ilyen taktikai rendszer nem tekinthető a tudomány végső szavának az igazságért folyó harcban". Továbbra is fennáll ez a kérdés: „következtethetünk-e az anyag megnyilvánulásaiból az anyag szerkezetére?" „van-e okunk feltételezni, hogy az elméleti vázlat, melyet a tudomány már körvonalazott, bizonyos mértékben másolata és nem csupán ábrája az igazságnak?"

Rücker az anyag szerkezetét fejtegetve a levegőt hozza fel példának; azt mondja, hogy a levegő gázokból áll, és hogy a tudomány „minden elemi gázt atomok és éter vegyületére" bont fel. És itt — folytatja Rücker — egyszerre „megálljt" kiáltanak. A molekulák és az atomok nem láthatók; hasznosak lehetnek mint „puszta fogalmak" (mere conceptions), „de nem tekinthetők valóságoknak". Rücker azzal hárítja el ezt az ellenvetést, hogy kiragad egy példát a tudomány fejlődésében előforduló számtalan

esetből: a Saturnus gyűrűi a távcsőben tömör tömegnek látszanak. A matematikusok számításai bebizonyították, hogy ez lehetetlen, s a színképelemzés igazolta a számítások alapján levont következtetéseket. Egy másik ellenvetés: az atomoknak és az éternek olyan sajátosságokat tulajdonítanak, melyeket érzékeinkkel nem észlelünk a közönséges anyagban. Rücker a gázok és a cseppfolyós testek diffúziójára és más példákra való hivatkozással ezt az ellenvetést is elhárítja. Számos tény, megfigyelés és kísérlet bizonyítja, hogy az anyag különálló részecskékből vagy magokból áll. Az a kérdés, vajjon különböznek-e ezek a részecskék, atomok az őket körülvevő „elsődleges környezettől", „alapkörnyezettől" (étertől), vagy pedig csak ennek a környezetnek különleges állapotú részei, egyelőre nyílt kérdés, mely nem érinti az atomok létezésének elméletét. Semmi okunk sincs arra, hogy a kísérletek eredményeivel szemben a priori tagadjuk a közönséges anyagtól (atomoktól és étertől) különböző, „quasi-anyagi szubsztanciák" létezését. Itt a részletekben elkerülhetetlenek a tévedések, de a tudományos tények összessége nem hagy kétséget aziránt, hogy az atomok és a molekulák léteznek.

Rücker ezután rámutat arra, hogy az újabb adatok szerint az atomok negatív elektromossággal töltött korpuszkulákból (testecskékből, elektronokból) állnak, és hangsúlyozza, hogy a molekulák nagyságára vonatkozó különböző kísérletek és számítások megegyeznek: „az első megközelítő eredmény" szerint a molekula átmérője körülbelül 100 millimikron (1 millimikron = a milliméter milliomod része). Mellőzve Rückernek a részletekre vonatkozó megjegyzéseit és a neo-vitalizmusról mondott bírálatát, csak végső következtetéseit idézzük:

„Akik lekicsinylik azokat az eszméket, amelyek eddig a tudományos elmélet haladását kormányozták, igen gyakran úgy gondolják, hogy csakis két, egymással ellentétes állítás lehetséges: vagy az, hogy az atom és az éter a tudományos elképzelés puszta fikciója, vagy pedig az, hogy az atomok és az éter mechanikai elmélete, bár ma még elismerten befejezetlen, ha befejezhetnők, teljes és tökéletesen pontos képet nyujtana a valóságokról.

Én a magam részéről azt hiszem, hogy van középút." Egy sötét szobában az ember nagyon homályosan tudja megkülönböztetni a tárgyakat, de ha nem ütközik a bútorokba és nem megy neki a tükörnek, mikor az ajtón akar kimenni, ez azt bizonyítja, hogy egyetmást helyesen lát. Ezért arról sem kell lemondanunk, hogy mélyebbre hatoljunk a természet felszínénél, és azt sem szabad hinnünk, hogy a bennünket környező világ titkát már teljesen megfejtettük. „Elismerhetjük, hogy még nem alkottunk egységes képet sem az atomok természetéről, sem az éterről, melyben az atomok léteznek, de igyekeztem kimutatni, hogy — bár egyes elméleteink megközelítő (tentative, szószerint: tapogatózó) jellegűek, bár sok megoldásra váró nehézség áll fenn — az atomelmélet . . . alapjában helyes, és hogy az atomok nemcsak kisegítő fogalmak (helps) tanácstalan matematikusok (puzzled mathematicians) számára, hanem fizikai valóságok."

Így fejezte be beszédét Rücker. Az olvasó látja, hogy a szónok nem foglalkozott ismeretelmélettel, de kétségtelen, hogy voltaképpen a természettudósok zöme nevében az ösztönös materialista álláspontot védelmezte. Álláspontjának lényege: a fizika elmélete az objektív valóságnak (egyre pontosabb) fényképe. A világ mozgásban levő anyag, melyet egyre mélyebben ismerünk meg. Rücker filozófiájának pontatlanságai az éterrezgések „mechanikai" (miért nem elektromágneses?) elméletének nem okvetlenül szükséges védelmezéséből, valamint abból erednek, hogy nem értette meg a viszonylagos és az abszolút igazság viszonyát. Ennek a fizikusnak *csak* a *dialektikus* materializmus ismerete hiányzik (ha persze eltekintünk azoktól a nagyon fontos praktikus meggondolásoktól, melyek arra késztetik az angol professzorokat, hogy „agnosztikusoknak" nevezzék magukat).

Most lássuk, hogyan bírálta ezt a filozófiát a spiritualista James Ward: „. . . A naturalizmus nem tudomány — írta —, s a természet mechanikai elmélete, mely a naturalizmus alapjául szolgál, szintén nem tudomány . . . És bár a naturalizmus és a természettudomány, a világegyetem mechanikai elmélete és a mechanika mint tudomány logikailag különbözik egymástól, első pillantásra

nagyon hasonlít és történetileg szorosan összefügg. Nem fenyeget az a veszély, hogy a természettudományt összetévesztik az idealista (vagy spiritualista) típusú filozófiával, mert az ilyen filozófia szükségszerűen magában foglalja azoknak az ismeretelméleti feltevéseknek a bírálatát, melyeket a tudomány öntudatlanul alkot..."* Ez igaz! A természettudomány *öntudatlanul* feltételezi, hogy tanítása az objektív valóságot tükrözi vissza, s *csakis* az ilyen filozófia egyeztethető össze a természettudománnyal! „... Nem így áll a dolog a naturalizmussal, amely éppoly ártatlan az ismeretelmélet terén, mint maga a természettudomány. Valóban, a naturalizmus — éppúgy, mint a materializmus — csak fizika, melyet úgy értelmeznek, mint metafizikát... A naturalizmus kétségtelenül kevésbbé dogmatikus, mint a materializmus, mert ami a végső valóság természetét illeti, agnosztikus fenntartással él; de nyomatékosan hangsúlyozza a «Megismerhetetlen» anyagi oldalának elsődlegességét..."

A materialista úgy értelmezi a fizikát, mint metafizikát. Ismerős érv! Metafizikának nevezik az emberen kívül levő objektív valóság elismerését: a spiritualisták a kantistákkal és a hume-istákkal egyértelműen ezzel a metafizikával vádolják a materializmust. Ez érthető is: ha nem küszöbölik ki a közismert dolgok, testek, tárgyak *objektív* valóságát, nem lehet kaput nyitni a Rehmke szellemében értelmezett „valóságos fogalmaknak"!..

„... Ha felmerül az a lényegében filozófiai kérdés, hogyan lehetne jobban rendszerezni a tapasztalatot a maga egészében" (Bogdanovot plagizálja, Ward úr!), „akkor a naturalista azt állítja, hogy a fizikai oldallal kell kezdeni. Csak akkor lesznek a tények pontosak, határozottak és szigorúan összefüggők; azt mondják, hogy minden gondolat, mely megdobogtatta az ember szívét... az anyag és a mozgás egész pontosan meghatározott újraelosztására vezethető vissza... Aligha akad manapság fizikus, aki nyíltan merné állítani, hogy a fizikai tudományból (azaz a természettudományból) jogosan vonnak le filozó-

* *James Ward.* „Naturalism and Agnosticism", vol. I, 1906, p. 303.

fiailag ily általános érvényű és jelentőségű következtetéseket. De sok fizikusnak az a véleménye, hogy magát a fizikai tudományt ássák alá azok, akik fel akarják fedni a titokzatos metafizikát, le akarják leplezni a fizikai realizmust, melyen a világegyetem mechanikai elmélete alapszik..." Így fogta fel, úgymond, az én filozófiámat Rücker is. „... Valójában az én bírálatom" (a machisták által is gyűlölt „metafizika" bírálata) „teljes egészében annak a fizikai iskolának — ha szabad így neveznem — a következtetésein alapul, mely egyre nagyobb és egyre befolyásosabb lesz, s amely teljesen elveti ezt a csaknem középkori realizmust... Ezt a realizmust sokáig nem kifogásolták, úgyhogy most sokan azt gondolják, ha szembeszállnak vele, ezzel anarchiát teremtenek a tudományban. Holott kétségtelenül különcködéssel volna határos, ha azt téteteleznők fel, hogy olyan emberek, mint Kirchhoff vagy Poincaré — hogy a sok kiváló név közül csak kettőt említsek —, «a tudományos módszerek megbénítására» törekszenek... Hogy megkülönböztessük őket a régi iskola híveitől, akiket joggal nevezhetünk fizikai realistáknak, az új iskola híveit fizikai szimbolistáknak nevezhetjük. Az elnevezés nem nagyon szerencsés, de legalább hangsúlyozza a két iskolának azt a lényeges különbségét, amely jelenleg különösen érdekel bennünket. A vitás kérdés igen egyszerű. Mindkét iskola magától értetődően az érzéki (perceptual) tapasztalatból indul ki; mindkettő absztrakt fogalmi rendszert alkalmaz, mely a részletekben különbözik ugyan egymástól, de lényegében azonos; mindkettő azonos módszerekkel ellenőrzi az elméletek helyességét. De az egyik úgy véli, hogy egyre jobban közeledik a végső valósághoz és egyre több látszatot hagy maga mögött; a másik meg úgy véli, hogy értelmi műveletekre alkalmas, általánosított leíró sémával helyettesíti (is substituting) a bonyolult konkrét tényeket... Egyik sem vonja kétségbe a fizikának mint a dolgok*ról* (Ward kiemelése) szerzett rendszeres ismeretnek az értékét; a fizika továbbfejlődésének és gyakorlati alkalmazásának lehetőségei mindkét iskola szerint azonosak. De igen nagy a két iskola filozófiai (speculative) különbsége, s ebben a tekintetben fontos, hogy melyiknek van igaza..."

Ez a nyílt és következetes spiritualista igen helyesen és világosan tette fel a kérdést. Valóban, a jelenkori fizika két iskolája között *csakis* filozófiai, csakis ismeretelméleti különbség van. Valóban, leglényegesebb különbségük *csakis* abban áll, hogy az egyik iskola elismeri a „végső“ (helyesen: objektív) valóságot, melyet elméletünk tükröz, a másik pedig tagadja, s az elméletet csak a tapasztalat rendszerezésének, empirioszimbolumok rendszerének stb. stb. tartja. Az új fizika, mely felfedezte az anyag új fajtáit s mozgásának új formáit, a régi fizikai fogalmak összetörésével kapcsolatban felvetette a régi filozófiai kérdéseket. S míg a filozófiai „közép“-irányok képviselői (a „pozitivisták“, hume-isták, machisták) nem tudják élesen feltenni a vitás kérdést, addig Ward, a nyílt idealista őszintén és kertelés nélkül fogalmazza meg azt.

„... Rücker elnöki beszédében a fizikai realizmust védelmezte azzal a szimbolikus felfogással szemben, mely mellett újabban Poincaré professzor, Poynting professzor és én szálltunk síkra“ (305—306. old.; Ward könyvének más helyein megtoldja a névsort Duhemmel, Pearsonnal és Machhal, lásd II. köt., 161, 63, 57, 75, 83. stb. old.).

„... Rücker állandóan «gondolati képekről» beszél, de minduntalan azt is állítja, hogy az atomnak és az éternek többnek kell lennie, mint «gondolati képnek». Ez gyakorlatilag ugyanannyi, mintha azt mondanók: ilyen és ilyen esetben nem tudok más képet alkotni, ennélfogva a valóságnak hasonlítania kell hozzá... Rücker professzor elismeri más gondolati kép absztrakt lehetőségét is... Sőt elismeri egyes elméleteink «megközelítő» (tentative) jellegét, elismer «számos megoldásra váró nehézséget». Így végeredményben csak egy munkahipotézist (a working hypothesis), méghozzá olyan hipotézist védelmez, melynek tekintélyét az utolsó félszázadban alaposan megtépázták. De ha az anyag szerkezetének atomista és egyéb elmélete mind csak munkahipotézis, mely kizárólag fizikai jelenségekre vonatkozik, akkor semmivel sem igazolható az az elmélet, mely azt állítja, hogy a mechanizmus az alapja mindennek, amely epifenomenekre vezeti vissza az élet és a szellem tényeit, vagyis — hogy úgy mondjuk — az anyagnál és a mozgásnál egy

fokkal fenomenálisabbá, egy fokkal kevésbbé reálissá teszi azokat. Ez a világegyetem mechanikai elmélete. S ha Sir Arthur Rücker ezt nem tartja fenn tudatosan, úgy felesleges köztünk minden vita" (314—315. old.).

Persze badarság azt állítani, hogy a materializmus „kevésbbé" valóságosnak tartja a tudatot, vagy hogy okvetlenül a „mechanikai" világképhez ragaszkodik, s nem hajlandó elismerni a világnak mint *mozgó anyagnak* elektromágneses, vagy valamilyen más, mérhetetlenül bonyolultabb képét. De meg kell adni, hogy a nyílt és nem kertelő idealista Ward igazán bűvészi ügyességgel, machistáinknál (vagyis a zavaros idealistáknál) sokkal jobban *tapintja ki* az „ösztönös" természettudományos materializmus gyenge pontjait, például azt, hogy nem tudja megmagyarázni a viszonylagos és az abszolút igazság viszonyát. Ward bukfencet vet és kijelenti, hogy ha az igazság viszonylagos, megközelítő, csak „tapogatózik" a dolog lényege körül, akkor nem tükrözheti a valóságot! Viszont igen helyesen veti fel ez a spiritualista az atomoknak stb. mint „munkahipotézisnek" kérdését. Korunk kulturált fideizmusa (melyet Ward közvetlenül saját spiritualizmusából vezet le) *még gondolatban sem kíván* többet, mint hogy a természettudomány fogalmait „munkahipotéziseknek" nyilvánítsák. Mi átengedjük önöknek, természetbúvár uraim, a tudományt, önök pedig engedjék át nekünk az ismeretelméletet, a filozófiát — ez a teológusok és a professzorok együttélésének feltétele az „élenjáró" kapitalista országokban.

Ami Ward ismeretelméletének az „új" fizikával összefüggő egyéb pontjait illeti, meg kell még említenünk az *anyag* ellen folytatott erélyes harcát. Mi az anyag? Mi az energia? — faggatózik Ward, gúnyolódva az egymásnak ellentmondó hipotézisek tömkelegén. Éter vagy éterek? valami újfajta „tökéletes folyadék", melyet önkényesen új és hihetetlen tulajdonságokkal ruháznak fel! S Ward erre a következtetésre jut: „A mozgáson kívül nem találunk semmi határozottat. A hő a mozgás egy faja, a rugalmasság a mozgás egy faja, a fény és a magnetizmus a mozgás egy faja. Sőt feltételezik, hogy végeredményben a tömeg sem

egyéb, mint a mozgás egy faja — olyasvalami mozgásának egy faja, ami se nem szilárd test, se nem folyadék, se nem gáz, ami maga se nem test, se nem testek halmaza, nem fenomenális és nem lehet noumenális sem — igazi apeiron (a görög filozófia műszava = végtelen, határtalan), melyre saját meghatározásainkat alkalmazhatjuk“ (I, 140).

A spiritualista hű marad önmagához, mikor a mozgást elszakítja az anyagtól. A testek mozgása a természetben átalakul annak a mozgásává, ami nem állandó tömegű test, annak a mozgásává, ami az ismeretlen éterben az ismeretlen elektromosság ismeretlen töltése — de a laboratóriumban és a gyárban is megcsinált *anyagi* átalakulásoknak ez a dialektikája az idealista szerint (éppúgy, mint a nagyközönség s a machisták szerint is) nem igazolása a materialista dialektikának, hanem a materializmus ellen szól: „... A mechanikai elméletre mint a világ állítólagos (professed) magyarázatára magának a mechanikai fizikának haladása mér halálos csapást“ (143)... A világ, feleljük mi, mozgásban levő anyag, s ennek az anyagnak mozgástörvényeit — ha lassú mozgásokról van szó — a mechanika, — ha pedig nagysebességű mozgásokról van szó — az elektromágneses elmélet tükrözi vissza... „A kiterjedéssel bíró, szilárd, elpusztíthatatlan atom volt mindig a materialista világszemléletek bástyája. Ámde e felfogások szerencsétlenségére a szilárd, kiterjedéssel bíró atom nem felelt meg azoknak a követelményeknek (was not equal to the demands), melyeket az egyre fejlődő tudás támasztott...“ (144). Az elpusztítható, kimeríthetetlen atom, az anyag minden formájának és mozgásának változékonysága volt mindig a dialektikus materializmus bástyája. A természetben minden határvonal feltételes, viszonylagos, mozgékony, elménknek az anyag megismeréséhez való közeledését fejezi ki, — de ez egyáltalában nem azt bizonyítja, hogy a természet, az anyag szimbolum, egyezményes jel, vagyis elménk terméke. Az elektron úgy viszonylik az atomhoz, mint ennek a könyvnek egy pontja egy 30 öl hosszú, 15 öl széles és 7½ öl magas ház térfogatához (Lodge), másodpercenként mintegy 270 000 kilométernyi sebességgel mozog, tömege együtt változik sebességével, másodpercenként 500 trillió

fordulatot tesz, — mindez sokkal bonyolultabb, mint a régi mechanika, de mindez az anyag térben és időben végbemenő mozgása. Az emberi elme sok csodálatos dolgot fedezett fel a természetben és még többet fog felfedezni, mellyel növelni fogja a természet feletti hatalmát, de ez nem jelenti azt, hogy a természet elménknek vagy egy absztrakt elmének, vagyis a Ward-féle istennek, a Bogdanov-féle „helyettesítésnek" stb. a teremtménye.

„... Ez az ideál (a „mechanizmus" ideálja), ha szigorúan (rigorously) érvényesítjük mint a valóságos világ elméletét, nihilizmusba visz bennünket: az összes változások mozgások, mert egyedül a mozgások azok a változások, melyeket megismerhetünk, és így annak, ami mozog, hogy megismerhessük, magának is mozgásnak kell lennie" (166) ... „Igyekeztem kimutatni és hiszem, hogy a fizika haladása a leghatásosabb gyógyszer az anyagban és a mozgásban való tudatlan hit ellen, az ellen a felfogás ellen, hogy az anyag és a mozgás a végső (inmost) szubsztancia, nem pedig a létezés összegének legelvontabb szimboluma ... Egymagában a mechanizmussal sohasem juthatunk el istenhez" (180) ...

Nos, ez aztán már egészen úgy hangzik, mint a „Vázlatok a marxizmus filozófiája *«köréből»*"! Próbálja meg, Ward úr, forduljon Lunacsarszkijhoz, Juskevicshez, Bazarovhoz és Bogdanovhoz, — bár „szégyenlősebbek", mint ön, de tökéletesen ugyanazt prédikálják.

5. KÉT IRÁNY A JELENKORI FIZIKÁBAN ÉS A NÉMET IDEALIZMUS

Az ismert kantista és idealista Hermann Cohen 1896-ban szokatlan diadalujjongásban tört ki a Fr. Albert Lange által meghamisított „A materializmus története" 5. kiadásához írt előszóban. „Az elméleti idealizmus — kiáltott fel H. Cohen (XXVI. old.) — kezdi megrendíteni a természetbúvárok materializmusát, s meglehet, csakhamar véglegesen győzedelmeskedni fog felette." „Az idealizmus hatja át (Durchwirkung) az újabb fizikát." „Az atomizmus kénytelen volt meghátrálni a dinamizmus előtt." „Csodálatraméltó fordulat, hogy éppen a matéria vegyi problémáiba való elmélyedés vezetett az anyag materia-

lista felfogásának elvi leküzdésére. Miként Thalész alkotta meg az első absztrakciót, kiemelve a matéria fogalmát, s ezzel összekapcsolta az elektronra vonatkozó spekulatív elmélkedéseket, most az elektromosság tanának jutott osztályrészül, hogy óriási fordulatot idézzen elő az anyag felfogásában, s azzal, hogy az anyag erővé alakul át, biztosítsa az idealizmus győzelmét" (XXIX).

H. Cohen éppoly világosan és határozottan jelöli meg a *fő* filozófiai irányokat, mint J. Ward, s (machistáinktól eltérően) nem bocsátkozik holmi energetikai, szimbolista, empiriokritikai, empiriomonista stb. idealizmus aprólékos megkülönböztetésébe. Cohen kiragadja a Mach, Poincaré és mások nevéhez fűződő fizikai iskola *fő* filozófiai tendenciáját és — helyesen — úgy jellemzi, mint *idealista* tendenciát. „Az anyag erővé alakul át" — ez az idealizmus legfőbb vívmánya Cohen szerint is, éppúgy, mint a „szellemlátó" természetbúvárok szerint, akiket 1869-ben J. Dietzgen leplezett le. Az elektromosságot az idealizmus segítőtársának nyilvánítja, mert megdöntötte az anyag szerkezetének régi elméletét, felbontotta az atomot, felfedezte az anyagi mozgás új formáit, amelyek oly kevéssé hasonlítanak a régiekhez, melyeket még oly kevéssé kutattak, tanulmányoztak, melyek oly rendkívüliek, „csodásak", hogy becsempészhetnek egy olyan természetmagyarázatot, mely szerint a természet *nem-anyagi* (szellemi, gondolati, pszichikai) mozgás. Eltűnt az anyag végtelenül kicsiny részecskéire vonatkozó tudásunk tegnapi határa, következésképpen — így okoskodik az idealista filozófus — eltűnt az anyag (de a gondolkodás megmaradt). Minden fizikus és minden mérnök tudja, hogy az elektromosság (anyagi) mozgás, de senki sem tudja igazában, hogy *mi* mozog itt, következésképpen — így okoskodik az idealista filozófus — be lehet ugratni a filozófiában járatlan embereket ebbe a csábítóan „ökonómikus" ajánlatba: nosza, *képzeljük* el a mozgást *anyag nélkül* . . .

H. Cohen meg akarja nyerni szövetségesül Heinrich Hertzet, a híres fizikust. Hertz a miénk, kantista, helyenként feltételezi az a priorit! Hertz a miénk, machista — száll vele vitába a machista Kleinpeter —, mert Hertz „fogalmaink lényegéről ugyanazt a szubjektivista

nézetet vallja, mint Mach"*. Ez a furcsa vita, hogy *kié* Hertz, jó példa arra, milyen mohón kapnak az idealista filozófusok a híres természetbúvárok legkisebb hibáján, kifejezésük legcsekélyebb pontatlanságán, hogy igazolják a fideizmus felfrissített védelmét. Valójában H. Hertznek a „Mechaniká"-jához írt filozófiai bevezetése** olyan természettudós szokásos álláspontját fejezi ki, akit megijesztettek a materializmus „metafizikája" ellen üvöltöző professzorok, de aki sehogy se tudja leküzdeni azt az ösztönös meggyőződését, hogy a külső világ valóság. Ezt maga Kleinpeter is elismeri, aki egyrészt a *természettudomány* ismeretelméletéről írt, elejétől végig hazug népszerű füzetecskékkel árasztja el az olvasók tömegét, s ezekben a füzetecskékben Mach egy sorban szerepel Hertz-cel, — másrészt szakfilozófiai cikkekben elismeri, hogy „Hertz — Machhal és Pearsonnal ellentétben — még mindig ragaszkodik ahhoz az előítélethez, mely mechanikailag megmagyarázhatónak tartja az egész fizikát"***, hogy Hertz fenntartja a magábanvaló dolog fogalmát s „a fizikusok szokásos álláspontját", hogy „még mindig kitart a magábanvaló világ létezése mellett"**** stb.

Érdekes megemlíteni, mit gondol Hertz az energetikáról. „Ha azt kérdezzük — írta —, mi a tulajdonképpeni oka annak, hogy a mai fizika vizsgálódásaiban szívesen használja az energiatan kifejezésmódját, ezt felelhetjük: mert így kerüli el legjobban, hogy olyan dolgokról beszéljen, amelyekről igen keveset tud ... Persze jelenleg meg vagyunk győződve arról, hogy a súllyal bíró anyag atomokból áll; bizonyos esetekben többé-kevésbbé határozott képzeteink is vannak az atomok nagyságáról és mozgásairól. De az atomok alakja, összefüggésük, mozgásaik a legtöbb esetben teljesen rejtve maradnak előttünk...

---

* „Archiv für systematische Philosophie", Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170.

** *Heinrich Hertz.* „Gesammelte Werke", Bd. 3, Lpz., 1894 („Összegyüjtött művei". 3. köt. Lipcse 1894. — *Szerk.)*, különösen az 1, 2. és 49. old.

*** „Kantstudien", VIII. Band, 1903, S. 309.

**** „The Monist", vol. XVI, 1906, № 2, p. 164; a Mach „monizmusáról" szóló cikk.

Az atomokról alkotott képzetünk ezért maga is fontos és érdekes célja a további kutatásnak, de semmiesetre sem alkalmas különösebben arra, hogy matematikai elméletek ismert és szilárd alapja legyen" (id. mű, III, 21). Hertz az éter további kutatásától várta „a régi anyag lényegének, legbensőbb tulajdonságainak, a nehézkedési erőnek és a tehetetlenségnek" tisztázását (I, 354).

Ebből látható, hogy Hertz még csak nem is gondol az energia nem-materialista felfogásának a lehetőségére. A filozófusok jó ürügynek tekintették az energetikát arra, hogy a materializmustól elpártolva az idealizmus táborába szökjenek át. A természettudós alkalmas eszköznek tekinti az energetikát arra, hogy az anyagi mozgás törvényeit kifejtse olyan időben, mikor a fizikusok, ha szabad így mondanunk, túljutottak az atomon, de még nem jutottak el az elektronig. Jórészt még ma is ez a helyzet: egymást váltják a hipotézisek; a pozitív elektronról egyáltalában semmit sem tudnak; mindössze három hónappal ezelőtt (1908 június 22-én) jelentette Jean Becquerel a francia tudományos akadémiának, hogy sikerült felfedeznie „az anyagnak ezt az új alkatrészét" („Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", p. 1311*). Hogyne használná ki az idealista filozófia azt a kedvező körülményt, hogy az emberi elme még csak „keresi" az „anyagot" — ez tehát nem egyéb, mint „szimbolum" stb.

Egy másik, Cohennél sokkal reakciósabb árnyalatú német idealista, Eduard von Hartmann egész könyvet szentelt „A modern fizika világnézetének" („Die Weltanschauung der modernen Physik", Lpz., 1902). Bennünket persze nem érdekelnek a szerző speciális elmélkedései az idealizmus ama válfajáról, amelyet védelmébe vesz. Csak azt tartjuk fontosnak leszögezni, hogy ez az idealista is ugyanazokat a jelenségeket állapítja meg, melyeket Rey is, Ward is, Cohen is megállapított. „A modern fizika — mondja E. V. Hartmann — realista talajon nőtt fel, s csak korunk újkantista és agnosztikus áramlatai indították arra, hogy eredményeit idealista szellemben értel-

* — „A Tudományos Akadémia üléseinek jelentései". 1311. old. — *Szerk.*

mezze" (218). E. Hartmann véleménye szerint a modern fizika alapja három ismeretelméleti rendszer: a hylokinetika (görögül „hyle" = anyag, „kinesis" = mozgás, vagyis annak az elismerése, hogy a fizikai jelenség az anyag mozgása), az energetika és a dinamizmus (vagyis annak az elismerése, hogy van erő matéria nélkül). Érthető, hogy az idealista Hartmann a „dinamizmus" mellett száll síkra, s arra a következtetésre jut, hogy a természeti törvények nem egyebek, mint világgondolatok, szóval a pszichikaival „helyettesíti" a fizikai természetet. De kénytelen elismerni, hogy a legtöbb fizikus a hylokinetika pártján van, hogy ezt a rendszert „alkalmazzák a leggyakrabban" (190), hogy ennek a rendszernek komoly hibája „a tiszta hylokinetika részéről fenyegető materializmus és ateizmus" (189). A szerző — igen helyesen — közbülső rendszernek tekinti az energetikát és agnoszticizmusnak nevezi (136). Persze az energetika „a tiszta dinamizmus szövetségese, mert ledönti trónjáról a matériát" (VI. és 192. old.), de agnoszticizmusa nem tetszik Hartmannak, mert némi „anglománia" van benne, ami ellentmond egy igazi, hétpróbás német reakciós hamisítatlan idealizmusának.

Rendkívül tanulságos, hogyan magyarázza meg a fizikusoknak ez az engesztelhetetlenül pártos idealista (a pártonkívüliek a filozófiában éppoly reménytelenül korlátoltak, mint a politikában), mit jelent voltaképpen, ha az egyik vagy a másik ismeretelméleti vonalon haladnak. „Az a kevés fizikus, aki ennek a divatnak hódolt — írja Hartmann a fizika legújabb eredményeinek idealista értelmezéséről —, aligha volt teljesen tudatában egy ilyen átértelmezés horderejének és következményeinek. Azt sem vették észre, hogy a fizikának és törvényeinek csak annyiban van még értelme, amennyiben a fizikusok idealizmusuk ellenére továbbra is kitartottak a *realista* alapgondolatok, vagyis a magukbanvaló dolgok létezése, valóságos időbeli változásaik, a valóságos okság mellett . . . Csakis ezen realista előfeltételek mellett (az okság, az idő és a háromdimenziós tér feltételezése mellett) lehet szó a pszichológiai törvényektől megkülönböztetett természeti törvényekről, vagyis csak akkor, ha a természetet, melynek törvényeiről a fizika beszél, egyenlőnek vesszük

a magukbanvaló dolgok birodalmával... A természeti törvények csakis abban az esetben szolgálhatnak magyarázattal arra, hogy a képeinkből logikai szükségszerűséggel folyó következmények egyúttal abból az ismeretlenből természeti szükségszerűséggel folyó következmények képei, melyet ezek a képek tudatunkban visszatükröznek vagy szimbolizálnak, ha a gondolkodásunktól független területen hatnak" (218—219).

Hartmann jól érzi, hogy az új fizikai idealizmus éppen csak *divat*, s nem komoly filozófiai fordulat, mely eltávolodik a természettudományos materializmustól, s ezért helyesen magyarázza a fizikusoknak, hogy ha a „divatból" következetes, egységes egészbe öntött filozófiai idealizmust akarnak formálni, akkor gyökeresen át kell dolgozniok az idő, a tér, az okság és a természeti törvények objektív valóságát hirdető tanítást. Nem elegendő, ha csak az atomokat, az elektronokat, az étert tekintik egyszerű szimbolumnak, egyszerű „munkahipotézisnek", — „munkahipotézisnek" kell nyilvánítaniok az időt, a teret, a természeti törvényeket és az egész külső világot is. Vagy materializmus, vagy az egész fizikai természetnek a pszichikaival való egyetemes helyettesítése; se szeri se száma azoknak, akik szívesen összetévesztik ezt a két dolgot, de én és Bogdanov nem tartozunk közéjük.

A német fizikusok közül az 1906-ban elhúnyt Ludwig Boltzmann folytatott rendszeres harcot a machista áramlat ellen. Már említettük, hogy Boltzmann azokkal szemben, „akiket az új ismeretelméleti dogmák teljesen rabulejtettek", egyszerűen és világosan kimutatta, hogy a machizmus szolipszizmusra redukálódik (lásd fentebb, I. fej., 6. §). Boltzmann természetesen nem meri magát materialistának nevezni, sőt külön kijelenti, hogy egyáltalán nincs isten létezése ellen*. De ismeretelmélete lényegében materialista, és — mint a XIX. századbeli természettudományok történetírója S. Günther is elismeri** — a termé-

* *Ludwig Boltzmann*. „Populäre Schriften", Lpz., 1905, S. 187.

** *Siegmund Günther*. „Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert", Brl., 1901, SS. 942, 941 („A XIX. századbeli szervetlen természettudományok története". Berlin 1901. 942. és 941. old. — *Szerk.).*

szetbúvárok többségének véleményét fejezi ki. „Minden dolog létezésére — mondja L. Boltzmann — csak azokból a benyomásokból következtetünk, melyeket a dolgok érzékeinkre gyakorolnak“ (id. mű, 29. old.). Az elmélet a természet, a külső világ „képmása“ (vagy fényképe) (77). Azokkal szemben, akik azt mondják, hogy az anyag csak érzéki érzetek komplexuma, Boltzmann rámutat arra, hogy akkor minden más ember is csak a beszélő érzete (168). Ezek az „ideológusok“ — Boltzmann olykor így nevezi a filozófiai idealistákat — „szubjektív világképet“ rajzolnak (176), de a szerző többre becsüli „az egyszerűbb objektív világképet“. „Az idealista azt az állítást, hogy az anyag éppúgy létezik, mint érzeteink, a gyermek véleményével hasonlítja össze, aki azt hiszi, hogy fáj a kőnek, ha megütik; a realista viszont azt a véleményt, hogy sohasem tudjuk elképzelni, hogyan eredhet a pszichikai az anyagiból, sőt az atomok játékából, a műveletlen ember véleményével hasonlítja össze, aki azt állítja, hogy a Nap nem lehet 20 millió mérföldnyire a Földtől, mert ő ezt nem tudja elképzelni“ (186). Boltzmann nem mond le arról a tudományos eszményről, hogy a szellemet és az akaratot mint „anyagrészecskék bonyolult hatásait“ fogják felfogni (396).

L. Boltzmann a fizikus szempontjából gyakran bírálta az Ostwald-féle energetikát, s azt bizonyította, hogy a kinetikai energia képletét (a tömeg felének és a sebesség négyzetének a szorzata) Ostwald nem tudja sem megdönteni, sem kiküszöbölni, és Ostwald hibás körben forog, mert előbb a tömegből vezeti le az energiát (elfogadja a kinetikai energia képletét), s azután úgy határozza meg a tömeget, mint energiát (112, 139. old.). Ezzel kapcsolatban eszembe jut, hogyan ismerteti Machot Bogdanov az „Empiriomonizmus“ harmadik könyvében. „A tudományban — írja Bogdanov, Mach „Mechaniká“-jára hivatkozva — az anyag fogalmát a tömegnek a mechanikai egyenletekben szereplő koefficiensére redukálják, de pontos elemzés után kiderül, hogy az utóbbi a gyorsulás fordított mennyisége két fizikai komplexum — két test — kölcsönhatása esetén“ (146. old.). Érthető, hogy ha egységnek veszünk valamely *testet*, akkor valamennyi

többi test (mechanikai) mozgását egyszerű gyorsulási viszonnyal fejezhetjük ki. De azért a „testek“ (vagyis az anyag) ezzel korántsem tűnnek el, s továbbra is tudatunktól függetlenül léteznek. Ha majd az egész világot elektronok mozgására fogják visszavezetni, akkor az elektront ki lehet küszöbölni az összes egyenletekből, mert gondolatban mindenütt bele fogják érteni, s az elektroncsoportok vagy elektronaggregátok viszonyát kölcsönös gyorsulásukra lehet redukálni, — ha a mozgás formái éppoly egyszerűek lennének, mint a mechanikában.

Boltzmann Machnak és társainak „fenomenológiai“ fizikája ellen harcolva azt állította, hogy „aki azt hiszi, hogy a differenciál-egyenletek segítségével megszabadult az atomelmélettől, az nem látja a fáktól az erdőt“ (144). „Ha nem akarjuk illúziókban ringatni magunkat a differenciál-egyenletek jelentőségét illetően, akkor nem kételkedhetünk abban, hogy ennek a (differenciál-egyenletek segítségével alkotott) világképnek lényegében mégiscsak atomista képnek kell lennie, vagyis azt fogja mutatni, hogyan változnak meg időben, meghatározott szabályok szerint a háromdimenziós térben elhelyezett óriási mennyiségű dolgok. Ezek a dolgok természetesen lehetnek egyneműek vagy különbözők, változatlanok vagy változók“ stb. (156). „Ha teljesen felismerik — mondja Boltzmann 1899-ben a természetbúvárok müncheni kongresszusán tartott beszédében —, hogy a fenomenológusok a differenciál-egyenletek köntösében szintén egyes atomszerű lényekből (Einzelwesen) indulnak ki, amelyeket minden egyes jelenségcsoportra vonatkozóan másként, hol ilyen, hol más tulajdonságokkal felruházva kell elképzelniök, akkor csakhamar újra szükségét fogják érezni egy egyszerűbb, egységesebb atomelméletnek“ (223). „Az elektronelmélet az egész elektromosságtan atomista elméletévé fejlődött“ (357). A természet egysége a jelenségek különböző területeire vonatkozó differenciál-egyenletek „meglepő analógiájában“ nyilvánul meg. „Ugyanazokkal az egyenletekkel megoldhatók a hidrodinamika kérdései is, és kifejezhető a potenciálelmélet is. A folyadékörvénylések, valamint a gázsúrlódás (Gasreibung) elmélete meglepően hasonlít az elektromágnesesség elméletéhez stb.“ (7). Akik

elismerik az „egyetemes helyettesítés elméletét“, azok sehogyse térhetnek ki az elől a kérdés elől, hogy voltaképpen kinek a fejében született meg az a gondolat, hogy olyan egyformán „helyettesítse“ a fizikai természetet.

Boltzmann, mintegy válaszul azoknak, akik hátat fordítanak „a régi iskola fizikusának“, részletesen kifejti, hogy a „fizikai vegytan“ egyes szakemberei a machizmussal ellentétes ismeretelméleti álláspontra helyezkednek. Vaubel, aki Boltzmann szerint az „egyik legjobb“ összefoglaló könyvet írta, mely 1903-ban jelent meg, „a legélesebben szembefordul a manapság sokat dícsért fenomenológiai fizikával“ (381). „Vaubel a lehetőséghez képest konkrét, szemléletes képet alkot az atomok és a molekulák, valamint a köztük ható erők természetéről, s ezt a képet iparkodik összeegyeztetni az e téren szerzett legújabb tapasztalatokkal“ (ionok, elektronok, rádium, Zeeman-hatás stb.). „A szerző szigorúan ragaszkodik az anyag és az energia dualizmusához*, és külön tárgyalja az energia megmaradásának és az anyag megmaradásának törvényét. Ami az anyagot illeti, a szerző megint csak a súllyal bíró anyag és az éter dualizmusához ragaszkodik, de az étert a legszorosabb értelemben anyaginak tekinti“ (381). Munkájának második kötetében (az elektromosság elmélete) a szerző „eleve arra az álláspontra helyezkedik, hogy az elektromos jelenségeket atomhoz hasonló egyedek, mégpedig elektronok kölcsönhatása és mozgása idézi elő“ (383).

Tehát Németországra is áll az, amit a spiritualista J. Ward Angliára vonatkozólag elismert, tudniillik, hogy a realista iskola fizikusai nem kevesebb sikerrel rendszerezik az utóbbi évek tényeit és felfedezéseit, mint a szimbolista iskola fizikusai, s „*csak*“ ismeretelméleti álláspontjukban van köztük lényeges különbség**.

---

* Boltzmann azt akarja mondani, hogy a szerző nem tesz kísérletet arra, hogy a mozgást anyag nélkül képzelje el. Itt nevetséges „dualizmusról“ beszélni. A filozófiai monizmus és dualizmus a materializmus, illetőleg az idealizmus következetes vagy következetlen érvényesítése.

** Erich Becher ‚Az exakt természettudományok filozófiai kiinduló tételei“ (*Erich Becher.* „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften“, Lpz., 1907) c. munkája, mellyel

6. KÉT IRÁNY A JELENKORI FIZIKÁBAN ÉS A FRANCIA FIDEIZMUS

Franciaországban az idealista filozófia szintén kapva kapott a machista fizika ingadozásain. Már láttuk, hogyan fogadták a neo-kriticisták Mach „Mechaniká"-ját; rögtön megállapították, hogy Mach filozófiájának alapja idealista jellegű. A francia machista Poincarénak (Henri) még nagyobb sikere volt e tekintetben. Legott kapva kapott elméletén a legreakciósabb idealista filozófia, melynek végső következtetései félreérthetetlenül fideista jellegűek. Ennek a filozófiának képviselője Le Roy így okoskodott: a tudományos igazságok egyezményes jelek, szimbolumok;

---

könyvem befejezése után ismerkedtem meg, megerősíti az ebben a paragrafusban mondottakat. A szerző, aki Helmholtz és Boltzmann ismeretelméleti álláspontjához, vagyis a „szégyenlős", elharapott materializmushoz áll a legközelebb, a fizikai és vegytani alaptételek védelmének és magyarázatának szenteli munkáját. Védelme természetszerűen harcba megy át a fizikában divatos, de egyre erősebb ellenállásba ütköző machista (v. ö. 91. és más old.) irányzat ellen. E. Becher helyesen jellemzi ezt az irányzatot mint *„szubjektivista pozitivizmust"* (III. old.), és az ellene folytatott harc súlypontját a külső világ „hipotézisének" (II—VII. fej.), „az emberi észlelettől független létezésének" (von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz) bizonyítására helyezi. E „hipotézis" tagadása a machistákat gyakran *szolipszizmusra* vezeti (78—82. old. és másutt). Machnak azt a nézetét, hogy a természettudomány egyetlen tárgya „az érzetek és érzetkomplexumok, nem pedig a külső világ" (138. old.), Becher „érzeti monizmusnak" (Empfindungsmonismus) nevezi és a „merőben konszciencialista irányzatok" közé sorolja. Ezt a nehézkes és képtelen műszót a latin conscientia = tudat szóból képezte és filozófiai idealizmust jelent (v. ö. 156. old.). E. Becher könyvének két utolsó fejezetében elég jó párhuzamot von a régi mechanikai és az új elektromos anyagelmélet és világkép (a „kinetikai elasztikus" — Becher kifejezése — és a „kinetikai elektromos" természetfelfogás) között. Az utóbbi elmélet, mely az elektronok tanításán alapul, haladást jelent a világ egységének megismerésében; eszerint „az anyagi világ elemei elektromos töltések" (Ladungen) (223. old.). „Minden tisztán kinetikai természetfelfogás csak bizonyos számú mozgó dolgot ismer, akár elektronnak, akár másnak nevezik is ezeket; e dolgok mozgási állapotát minden következő időrészecskében teljesen törvényszerűen az előző időrészecskében volt helyzeti és mozgási állapota határozza meg" (225). Becher könyvének az a legnagyobb fogyatékossága, hogy a szerző egyáltalában nem ismeri a dialektikus materializmust. Ennek tulajdonítható, hogy sok helyen zavaros és képtelen dolgokat mond, amikre itt nem térhetünk ki.

önök lemondottak arról a képtelen „metafizikai“ igényükről, hogy megismerjék az objektív valóságot; legyenek hát logikusak és ismerjék el velünk együtt, hogy a tudománynak csak az emberi cselekvés egyik területén van gyakorlati jelentősége, míg a vallásnak a cselekvés másik területén van a tudományénál *nem kevésbbé valóságos jelentősége;* a „szimbolista“, machista tudománynak nincs joga tagadni a teológiát. H. Poincaré elrestelte magát e következtetések miatt és „A tudomány értéke“ című könyvében külön megtámadta azokat. De lássuk, *milyen* ismeretelméleti álláspontot kellett elfoglalnia, hogy megszabaduljon a Le Roy-típusú szövetségesektől. „Le Roy úr — írja Poincaré — csak azért nyilvánítja az észt javíthatatlanul tehetetlennek, hogy több helyet biztosítson a megismerés más forrásainak, a szívnek, az érzelemnek, az ösztönnek, a hitnek“ (214—215). „Én nem megyek el a végsőkig“: a tudományos törvények egyezményes jelek, szimbolumok ugyan, de „ha van értékük a tudományos «recepteknek» mint a cselekvés szabályainak, ez azért van, mert tudjuk, hogy általában beválnak. De ha ezt tudjuk, akkor már tudunk valamit; s ha ez így van, mi jogon mondja, hogy semmit sem tudhatunk?“ (219).

H. Poincaré a gyakorlat kritériumára hivatkozik. Ezzel azonban nem oldja meg, hanem csak félretolja a kérdést, mert ezt a kritériumot szubjektíven is, objektíven is lehet értelmezni. Le Roy szintén elismeri ezt a kritériumot a tudományban és az iparban; csak azt tagadja, hogy ez a kritérium az *objektív* igazság bizonyítéka, mert ennek tagadása elegendő neki ahhoz, hogy a tudomány szubjektív (az emberiségen kívül nem létező) igazsága mellett elismerje a vallás szubjektív igazságát. H. Poincaré látja, hogy Le Roy-val szemben nem elég csupán a gyakorlatra hivatkozni, s ezért áttér a tudomány objektivitásának kérdésére. „Mi a tudomány objektivitásának kritériuma? Ugyanaz, mint a külső tárgyakba vetett hitünk kritériuma. Ezek a tárgyak valóságosak, mert azok az érzetek, amelyeket bennünk keltenek (qu'ils nous font éprouver), úgy tűnnek fel előttünk, mintha nem múló véletlen, hanem valami nem tudom miféle, elpusztíthatatlan kötőanyag egyesítené őket“ (269—270).

Az ilyen okoskodás szerzője lehet igen nagy *fizikus*. De egészen kétségtelen, hogy mint filozófust csak Vorosilov-Juskevicsék vehetik komolyan. Világgá kürtölték, hogy a materializmust megdöntötte egy olyan „elmélet", amely a fideizmus első nyomására *a materializmus védőszárnya alá menekül!* Mert színtiszta materializmus, ha ön azt állítja, hogy az érzeteket valóságos tárgyak keltik bennünk, és hogy a tudomány objektivitásába vetett „hit" ugyanolyan, mint a külső tárgyak objektív létezésébe vetett „hit".

„... Mondhatjuk például, hogy az éter éppoly valóságos, mint bármely más külső test" (270).

Micsoda lármát csapnának a machisták, ha ezt egy materialista mondta volna! Mennyi sületlen élcet faragnának az „éteri materializmusról" stb.! De a legújabb empirioszimbolizmus megalapítója öt oldallal tovább már azt hirdeti, hogy „minden, ami nem gondolat, semmi; mert nem gondolhatunk egyebet, mint gondolatot" (276). Téved, Poincaré úr: az ön művei azt bizonyítják, hogy vannak emberek, akik csak badarságot tudnak gondolni. Ezek közé tartozik a közismerten zavaros Georges Sorel, aki azt állítja, hogy Poincaré „A tudomány értéke" című könyvének „két első részét Le Roy szellemében írta", s ezért ez a két filozófus a következő alapon „kibékülhet" egymással: a tudomány és a világ azonosságának megállapítására irányuló kísérlet puszta illúzió; nem kell felvetni azt a kérdést, hogy megismerheti-e a tudomány a világot, elegendő, ha a tudomány összhangban van a magunk alkotta mechanizmusokkal (Georges Sorel. „Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes", P., 1907, p. 77, 80, 81*).

Poincaré „filozófiáját" elég volt megemlítenünk, s már tovább is mehetünk, A. Rey művével azonban tüzetesen kell foglalkoznunk. Már rámutattunk arra, hogy az a két fő irány a jelenkori fizikában, melyet Rey „konceptualistának" és „neo-mechanikainak" nevez, az idealista és a materialista ismeretelmélet különbségében leli magyarázatát. Most

* — „A modern fizikusok metafizikai előítéletei". Párizs 1907. 77, 80. és 81. old. — *Szerk.*

lássuk, hogyan oldja meg a pozitivista Rey azt a feladatot, mely homlokegyenest ellentétben áll azzal a feladattal, melyet a spiritualista J. Ward, az idealista H. Cohen és E. Hartmann tűzött maga elé, — vagyis elkerülte-e az új fizika filozófiai hibáit, idealista elhajlását, kijavította-e ezeket a hibákat, bebizonyította-e, hogy az új fizikából jogosulatlanul vontak le idealista (és fideista) következtetéseket.

A. Rey egész művén vörös fonálként húzódik végig annak a ténynek az elismerése, hogy a *fideizmus* (II, 17, 220, 362. old. és más helyen), a *„filozófiai idealizmus"* (200), az ész és a tudomány jogait vitató szkepticizmus (210, 220), a szubjektivizmus (311) stb. kapva kapott a „konceptualisták" (machisták) új fizikai elméletén. S ezért A. Rey — egészen helyesen — „a fizikusoknak a fizika objektív értékére vonatkozó nézeteit" (3) állítja vizsgálatának *középpontjába*.

Melyek ennek a vizsgálatnak az eredményei?

Lássuk a tapasztalat sarkalatos fogalmát. Rey azt állítja, hogy aki szubjektivistának tekinti Machot (az egyszerűség és a rövidség kedvéért Machot választjuk annak az iskolának képviselőjéül, melyet Rey konceptualista iskolának nevez), az teljesen félreérti őt. Igaz, „a XIX. század végi filozófiának egyik legfőbb új vonása", hogy „az empirizmus, mely egykor a szkepticizmus hatalmas fegyvere volt a metafizikai állítások ellen folytatott harcban, egyre gazdagabb árnyalatú, egyre kifinomultabb lesz, és a fideizmushoz, a hit felsőbbségének elismeréséhez vezet. Vajjon nem azért történt-e ez, mert észrevehetetlen, árnyalatnyi eltérésekkel lényegében lassanként elferdítették a «tapasztalat» szó valódi értelmét? Valóban, ha a tapasztalatot létfeltételei között, a kísérleti tudományban nézzük, amely kicsiszolja és szabatossá teszi, akkor a szükségszerűséghez és az igazsághoz vezet bennünket" (398). Kétségtelen, hogy az egész machizmus a szó tágabb értelmében nem egyéb, mint a „tapasztalat" szó valódi értelmének észrevehetetlen, árnyalatnyi eltérésekkel való elferdítése! De hogyan igazítja helyre ezt a ferdítést Rey, aki nem magát Machot, hanem csak a fideistákat vádolja ferdítéssel? Halljuk csak: „A tapasztalat szokásos meg-

határozása szerint a tárgy megismerése. Ez a meghatározás helyénvalóbb a fizika tudományában, mint bárhol másutt... Tapasztalat az, aminek elménk nem ura, amit vágyunk, akaratunk nem másíthat meg, az, ami adott, amit nem mi alkotunk. A tapasztalat tárgy az alannyal szemben (en face du)" (314).

Jó példája ez annak, hogyan védelmezi Rey a machizmust! Mily zseniálisan előrelátó volt Engels, mikor a filozófiai agnoszticizmus és fenomenalizmus híveinek legújabb típusát „szégyenlős materialistának" nevezte! Rey, a pozitivista és szenvedélyes fenomenalista remek példánya ennek a típusnak. Ha a tapasztalat „a tárgy megismerése", ha „a tapasztalat tárgy az alannyal szemben", ha a tapasztalat abban áll, hogy „valami külső (quelque chose du dehors) létezik és szükségszerűen létezik" (se pose et en se posant s'impose, 324. old.), — akkor ez nyilván materializmus! Rey fenomenalizmusa, szerfelett buzgó hangsúlyozása annak, hogy az érzeteken kívül semmi sincs, hogy objektív az, ami általános érvényű stb. stb. — mindez csak fügefalevele, puszta szóbeli leplezése a materializmusnak, ha egyszer azt mondják:

„Objektív az, ami kívülről adott, amit a tapasztalat kényszerít ránk (imposé), amit nem mi alkottunk, ami tőlünk függetlenül jött létre és ami bizonyos mértékben bennünket alkot" (320). Rey úgy védi a „konceptualizmust", hogy megsemmisíti a konceptualizmust! A machizmusból levont idealista következtetéseket csak úgy sikerül megcáfolnia, hogy a machizmust a szégyenlős materializmus értelmében magyarázza. Rey, miután maga is elismeri, hogy a jelenkori fizikában két különböző irány van, arca verejtékével fáradozik azon, hogy a materialista irány javára elmosson minden különbséget. Így például a neomechanizmus iskolájáról azt mondja, hogy ez az iskola „a legcsekélyebb kétséget, a legcsekélyebb bizonytalanságot" sem tűri a fizika objektivitása kérdésében (237): „itt (vagyis ennek az iskolának a talaján) távol vagyunk azoktól a kerülő utaktól, amelyeket — más fizikai elméleteket követve — kellett végigjárnunk, hogy végül is az objektivitás elismeréséhez jussunk."

Rey a machizmusnak éppen ezeket a „kerülő utait"

leplezgeti, fátyolt borít rájuk egész fejtegetésében. A materializmusnak éppen az a fő vonása, hogy a tudomány objektivitásából, a tudományban visszatükrözött objektív valóság elismeréséből *indul ki*, míg az idealizmusnak „kerülő utakra" *van szüksége*, hogy az objektivitást a szellemből, a tudatból, a „pszichikaiból" „vezesse le" valamiképp. „A neo-mechanikai (vagyis az uralkodó) fizikai iskola — írja Rey — ugyanolyan értelemben *hisz* a fizikai elmélet *valóságában*, mint ahogy az emberiség *hisz* a külső világ *valóságában*" (234. old., 22. §: tézis). Ez az iskola azt állítja, hogy „az elmélet a tárgy másolata (le décalque) akar lenni" (235).

Helyes. A „neo-mechanikai" iskolának ez a fő vonása nem egyéb, mint a *materialista* ismeretelmélet alapja. Bárhogyan fogadkozzék is Rey, hogy ő elveti a materializmust, hogy a neo-mechanisták lényegében szintén fenomenalisták stb. — mindez mit sem változtathat ezen az alapvető tényen. A neo-mechanisták (a többé-kevésbbé szégyenlős materialisták) és a machisták éppen abban különböznek egymástól, hogy az utóbbiak *eltérnek* ettől az ismeretelmélettől, s ezzel elkerülhetetlenül *rátérnek* a fideizmus útjára.

Lássuk, hogyan ítéli meg Rey Machnak a természeti okságról és szükségszerűségről szóló tanítását. Rey azt állítja, hogy csak az első pillantásra tűnik úgy, mintha Mach „a szkepticizmushoz" (76) és „a szubjektivizmushoz közelednék" (76); ez a „kétértelműség" (équivoque, 115. old.) megszűnik, ha Mach tanítását egészében vesszük. És Rey egészében veszi, számos idézetet közöl a „Hőtan"-ból és „Az érzetek elemzésé"-ből, külön kitér az előbbi műnek az okságról szóló fejezetére, de — *de óvakodik idézni azt a döntő helyet, ahol Mach leszögezi, hogy fizikai szükségszerűség nincs, csak logikai szükségszerűség van!* Erre csak azt mondhatjuk, hogy ez nem magyarázata, hanem szépítgetése Machnak, hogy ez a „neo-mechanizmus" és a machizmus különbségének az elkenése. Rey erre a következtetésre jut: „Mach tovább folytatja az elemzést és elfogadja Hume, Mill és az összes fenomenalisták következtetéseit, akiknek véleménye szerint az okságban nincs semmi *szubsztanciális*, és az okság csak a gondolkodás szokása. Mach elfogadja a fenomenalizmus alaptételét, amelynek az

okság tana csak egyszerű következménye, — elfogadja azt, hogy csak érzetek léteznek. De Mach a következő, tisztán objektivista irányú megjegyzést fűzi hozzá: mikor a tudomány az érzeteket vizsgálja, állandó és közös elemeket talál bennük, amelyek, mivel az érzetekből absztrahálták azokat, éppoly valóságosak, mint az érzetek, mert az érzetekből érzéki megfigyelés útján merítették. S ezek az állandó és közös elemek, mint az energia és átalakulásai, alkotják a fizika rendszerezésének alapját" (117).

Mach tehát elfogadja Hume szubjektív oksági elméletét, de objektív értelemben magyarázza! Rey kibúvót keres, amikor Machot következetlenségére való hivatkozással védelmezi, és arra az eredményre jut, hogy a tapasztalat, ha „reálisan" értelmezik, „szükségszerűséghez" vezet. Tapasztalat azonban az, ami kívülről adott, s ha a természeti szükségszerűség, a természeti törvények szintén kívülről adottak az ember számára, vagyis ha az ember az objektív valóságos természetből meríti azokat, akkor magától értetődik, hogy a machizmus és a materializmus minden különbsége eltűnik. Rey úgy védelmezi a machizmust a „neo-mechanizmussal" szemben, hogy az egész vonalon behódol az utóbbinak, csak a fenomenalizmus szócskát védelmezi, nem pedig ennek az iránynak a lényegét.

Poincaré például — teljesen Mach szellemében — a „kényelemből" vezeti le a természet törvényeit, sőt még azt is, hogy a térnek három dimenziója van. De ez korántsem azt jelenti, hogy „önkényesen" — „helyesbíti" sietve Rey. Nem, a „kényelem" itt *„a tárgyhoz való alkalmazkodást"* fejezi ki (Rey kiemelése, 196. old.). Meg kell adni, remekül határolja el a két iskolát és pompásan „cáfolja" a materializmust... „Ha Poincaré elméletét logikailag áthidalhatatlan szakadék választja is el a mechanikai iskola ontológiai felfogásától" (vagyis ennek az iskolának attól az állításától, hogy az elmélet a tárgy másolata)... „ha Poincaré elmélete a filozófiai idealizmus támaszául szolgálhat is, legalább a tudomány terén nagyon jól összeegyeztethető a klasszikus fizika eszméinek általános fejlődésével és azzal a tendenciával, hogy a fizikát objektív tudásnak tekintsék, éppolyan objektívnek, mint a tapasztalatot, vagyis mint az érzeteket, melyekből a tapasztalat ered" (200).

Egyrészt lehetetlen be nem ismerni; másrészt el kell ismerni. Egyrészt áthidalhatatlan szakadék választja el Poincarét a neo-mechanizmustól, noha Poincaré Mach „konceptualizmusa" és a neo-mechanizmus *között* foglal helyet, Machot pedig állítólag semmiféle szakadék sem választja el a neo-mechanizmustól. Másrészt Poincaré teljesen összeegyeztethető a klasszikus fizikával, mely — mint Rey maga mondja — egészen a „mechanizmus" álláspontján van. Egyrészt Poincaré elmélete a filozófiai idealizmus támaszául szolgálhat, másrészt összeegyeztethető a tapasztalat szó objektív értelmezésével. Egyrészt ezek a gonosz fideisták észrevehetetlen eltérésekkel elferdítették a tapasztalat szó értelmét, feladva azt a helyes nézetet, hogy „a tapasztalat tárgy"; másrészt a tapasztalat objektivitása csak annyit jelent, hogy a tapasztalat érzet, amivel Berkeley is, Fichte is teljesen egyetért!

Rey azért beszél összevissza, mert megoldhatatlan feladatot tűzött maga elé: „ki akarja békíteni" az új fizika ellentétes materialista és idealista iskoláját. A neo-mechanikai iskola materializmusát azzal próbálja gyengíteni, hogy a fenomenalizmushoz sorolja azoknak a fizikusoknak nézeteit, akik elméletüket a tárgy másolatának tekintik*. A konceptualista iskola idealizmusát meg azzal próbálja enyhíteni, hogy kihagyja híveinek félreérthetetlen nyilat-

* A „békítő" A. Rey nemcsak a filozófiai materializmus kérdésfeltevésére borított fátyolt, hanem a francia fizikusok félreérthetetlen materialista nyilatkozatait is mellőzte. Nem tett említést például az 1902-ben elhúnyt Alfred Cornu-ről. Ez a fizikus „a tudományos materializmus" Ostwald-féle „megdöntését" (vagy leküzdését, Überwindung) azzal a lekicsinylő megjegyzéssel fogadta, hogy ez a kérdésnek nagyigényű, de tárcaszerű kezelése (lásd „Revue générale des sciences", 1895, p. 1030—1031) („Általános Tudományos Szemle". 1895. 1030—1031. old. — *Szerk.)*. A fizikusok 1900. évi párizsi nemzetközi kongresszusán A. Cornu ezt mondta: „. . . Minél mélyebben ismerjük meg a természeti jelenségeket, annál jobban kibontakozik és annál pontosabb lesz a világ mechanizmusának merész karteziánus felfogása: a fizikai világban csak anyag és mozgás van. A fizikai erők egységének problémája . . . újra előtérbe lépett ama nagy felfedezések óta, melyek a XIX. század végét emlékezetessé tették. A modern tudomány vezéreinek — Faradaynak, Maxwellnek, Hertznek (hogy csak az elhúnyt nagy fizikusokat említsük) — legfőbb figyelme arra irányult, hogy pontosabban határozzák meg a *súlytalan anyagnak* (matière subtile), a világ-

kozatait, a többit pedig a szégyenlős materializmus értelmében magyarázza. S hogy mennyire fiktíven, erőltetve tagadja emellett a materializmust, az látható például Maxwell és Hertz differenciál-egyenleteinek elméleti jelentőségéről adott értékeléséből. A machisták szerint az a körülmény, hogy ezek a fizikusok egyenletek rendszerére korlátozzák elméletüket, egyértelmű a materializmus megdöntésével: csak egyenletek vannak, nincs semmiféle anyag, semmiféle objektív valóság, minden csak szimbolum. Boltzmann megcáfolja ezt a nézetet, és jól tudja, hogy ezzel a fenomenológiai fizikát cáfolja. Rey szintén cáfolja ezt a nézetet, és azt hiszi, hogy ezzel a fenomenalizmust védelmezi! „Azon az alapon — mondja Rey —, hogy Maxwell és Hertz Lagrange dinamikájának differenciál-egyenleteihez hasonló egyenletekre szorítkozott, nem térhetünk ki az elől, hogy a «mechanisták» közé soroljuk őket. Ez nem azt jelenti, hogy Maxwell és Hertz véleménye szerint az elektromosság mechanikai elméletét nem építhetjük valóságos elemekre. Ellenkezőleg, ennek lehetőségét az a tény bizonyítja, hogy az elektromos jelenségeket olyan elmélet fejezi ki, mely formájában azonos a klasszikus mechanika általános formájával..." (253). Az a határozatlanság, mely a kérdés mai megoldásában észlelhető, „annál inkább fog csökkenni, minél pontosabban fog kirajzolódni azoknak a mennyiségi egységeknek, vagyis elemeknek a *természete*, melyek az egyenletekben szerepelnek". Az a körülmény, hogy még nem kutatták ki az anyagi mozgás egyik-másik formáját, Rey szerint nem ok arra, hogy tagadjuk a mozgás anyagiságát. „Az anyag egyneműsége" (262) — nem mint

---

energia hordozójának természetét és felfedezzék tulajdonságait... Nyilvánvaló, hogy visszatértek a karteziánus eszmékhez..." („Rapports présentés au Congrès International de Physique", P., 1900, t. 4-me, p. 7) („A nemzetközi fizikuskongresszusnak beterjesztett jelentések". Párizs 1900. 4. köt. 7. old — *Szerk.)* Lucien Poincaré „A modern fizika" c. könyvében helyesen utal arra, hogy ezt a karteziánus eszmét elfogadták és továbbfejlesztették a XVIII. század enciklopédistái *(Lucien Poincaré.* „La physique moderne", P., 1906, p. 14), de sem ez a fizikus, sem A. Cornu nem tudja, hogy a dialektikus materialista Marx és Engels a materializmusnak ezt az alaptételét megtisztította a *mechanikus* materializmus egyoldalúságaitól.

posztulátum, hanem mint a tapasztalat és a fejlődő tudomány eredménye, „a fizika tárgyának egyneműsége“ — ez a mérések és matematikai számítások alkalmazásának feltétele.

Most pedig lássuk, mit gondol Rey a gyakorlatról mint ismeretelméleti kritériumról: „A szkepticizmus kiinduló tételeivel ellentétben jogunk van azt mondani, hogy a tudomány gyakorlati értéke elméleti értékéből következik“ (368)... Azt azonban jobbnak látja elhallgatni, hogy Mach, Poincaré és egész iskolájuk minden kétséget kizáróan elfogadta a szkepticizmus kiinduló tételeit... „A tudomány gyakorlati értéke is, elméleti értéke is objektív értékének két elválaszthatatlan és szigorúan párhuzamos oldala. Aki azt mondja, hogy valamely természeti törvény gyakorlati értékű... az lényegében azt mondja, hogy ez a természeti törvény objektív jelentőségű... Ha egy tárgyra hatunk, feltételezzük, hogy a tárgy megváltozik, a tárgy visszahat várakozásunknak vagy előrelátásunknak megfelelően, hiszen ezért hatottunk a tárgyra. Ez a várakozás vagy előrelátás tehát olyan elemeket tartalmaz, melyek a tárggyal és a tárgyra gyakorolt hatással *ellenőrizhetők*... Ezek a különböző elméletek tehát az objektívnek bizonyos részét tartalmazzák“ (368). Ez teljesen materialista és csakis materialista ismeretelmélet, mert más elméletek — és különösen a machizmus — tagadják a gyakorlat kritériumának objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független jelentőségét.

Összefoglalva: Rey egészen más oldalról nyúlt a kérdéshez, mint Ward, Cohen és társaik, de ugyanarra az eredményre jutott, — elismerte, hogy a materialista és az idealista tendencia az alapja annak, hogy a jelenkori fizika két fő iskolára oszlik.

7. EGY OROSZ „IDEALISTA FIZIKUS“

Nem éppen kedvező munkakörülményeim miatt csaknem lehetetlen volt megismerkednem a tárgyalt kérdés orosz irodalmával. Mindössze Lopatyin úrnak, ennek az ismert hétpróbás filozófiai reakciósnak tárgyam szem-

pontjából igen fontos cikkét fogom ismertetni, amely „Egy idealista fizikus“ címmel a „Filozófiai és Pszichológiai Kérdések“[74] egyik mult évi számában (1907 szeptember—október) jelent meg. Lopatyin úr, ez az igaz orosz filozófiai idealista körülbelül úgy viszonylik a mai európai idealistákhoz, mint az „Orosz Nép Szövetsége“ a nyugati reakciós pártokhoz. De annál tanulságosabb megfigyelni, hogyan nyilvánulnak meg egynemű filozófiai tendenciák egészen különböző kulturális és életviszonyok között. Lopatyin úr cikke, mint a franciák mondják, egy éloge — dicsőítő beszéd (az 1906-ban elhúnyt) N. I. Siskin orosz fizikus felett. Lopatyin urat az bűvölte el, hogy Siskin, ez a művelt ember, aki sokat foglalkozott Hertz-cel és általában az új fizikával, nemcsak jobboldali kadet volt (339. old.), hanem nagyon vallásos ember, V. Szolovjov filozófiájának tisztelője stb. stb. S bár Lopatyin úr „buzgólkodása“ főleg a filozófia és a rendőrség határterületén mozog, mégis tudott némi anyagot szolgáltatni egy idealista fizikus *ismeretelméleti* nézeteinek jellemzéséhez. „Siskin — írja Lopatyin úr — igazi pozitivista volt, aki fáradhatatlanul és a legmesszebbmenően bírálta a tudomány kutatási módszereit, feltevéseit és tényeit, hogy vajjon alkalmas eszközül és anyagul szolgálnak-e egy egységes egészbe öntött, tökéletes világnézet felépítésére. E tekintetben N. I. Siskin tökéletes ellentéte volt igen sok kortársának. E folyóiratban korábban közölt cikkeimben már többízben igyekeztem kimutatni, milyen különnemű és gyakran ingatag anyagokból tevődik össze az úgynevezett tudományos világnézet: vannak itt bebizonyított tények és többé-kevébbé merész általánosítások, az adott időpontban a tudomány egyik-másik területén alkalmas hipotézisek, sőt kisegítő tudományos fikciók is — és mindezt a kétségbevonhatatlan objektív igazságok rangjára emelik, hogy azok szempontjából ítéljenek meg minden más filozófiai és vallási eszmét és hitet, s elvessenek mindent, ami nincs benn ezekben az igazságokban. Nagytehetségű gondolkodónk és természettudósunk, V. I. Vernadszkij professzor a napnál is világosabban kimutatta, mennyire üresek és indokolatlanok az afféle igények, hogy valamely történelmi korszak tudományos nézeteit merev, általánosan kötelező

dogmatikus rendszerré változtassák. De ebben nemcsak az olvasóközönség széles körei hibásak (*Lopatyin úr jegyzete:* „E körök számára számos népszerű könyvet írtak, melyeknek az a rendeltetésük, hogy meggyőzzék az olvasót egy ilyen, minden kérdést megoldó tudományos katekizmus létezéséről. Ilyesfajta tipikus művek: Büchner «Erő és anyag»-a vagy Haeckel «Világrejtélyei».“), és nemcsak a természettudomány egyes ágait művelő tudósok, hanem — ami sokkal különösebb — nem ritkán hivatalos filozófusok is vétkesek ebben, akiknek olykor minden erőfeszítésük csak annak bizonyítására irányul, hogy ők semmit sem mondanak azonkívül, amit egyes speciális tudományok képviselői már előttük elmondottak; ők csak a maguk külön nyelvén beszélnek.“

„N. I. Siskinnél nyomát sem látjuk az elfogult dogmatizmusnak. Siskin a természeti jelenségek mechanikai magyarázatának meggyőződéses bajnoka, de számára ez csak kutatási módszer . . .“ (341). Hm . . . hm . . . Ismerős dallamok! . . „Siskin korántsem hitte, hogy a mechanikai elmélet felfedi a vizsgált jelenségek lényegét; ezt az elméletet csak igen alkalmas és gyümölcsöző módszernek tekintette arra, hogy a jelenségeket tudományos célból egységbe foglalják és megindokolják. Ezért szerinte a természet mechanikai felfogása és a materialista természetszemlélet korántsem esik egybe . . .“ Pontosan ugyanúgy, mint a „Vázlatok a marxizmus filozófiája «*köréből*»“ szerzői mondják! . . „Éppen ellenkezőleg, ő úgy vélte, hogy a mechanikai elméletnek magasabbrendű kérdésekben szigorúan kritikus, sőt békülékeny álláspontot kell elfoglalnia . . .“

A machisták nyelvén ezt úgy hívják, hogy „le kell küzdeni“ a materializmus és az idealizmus „elavult, korlátolt és egyoldalú“ szembeállítását . . . „A dolgok első kezdetének és utolsó végének, szellemünk belső lényegének, az akaratszabadságnak, a lélek halhatatlanságának stb. kérdései értelmük egész terjedelmében nem tartozhatnak a mechanikai elmélet hatáskörébe — már csak azért sem, mert ennek mint kutatási módszernek természetes határai vannak, csak a fizikai tapasztalat tényeire alkalmazhatók“ (342) . . . Az utolsó két sor kétségtelenül plágium A. Bogdanov „Empiriomonizmus“-ából.

„A fényt — írta Siskin „Pszichofizikai jelenségek a mechanikai elmélet szempontjából“ című cikkében („Fil. és Pszich. Kérd.“, I. könyv, 127. old.) — matériának, mozgásnak, elektromosságnak, érzetnek tekinthetjük.“

Kétségtelen, hogy Lopatyin úr helyesen sorolta Siskint a pozitivisták közé, s hogy ez a fizikus egészen az új fizika machista iskolájához tartozott. Siskin a fényről szóló fejtegetésében azt akarja mondani, hogy a fény vizsgálatának különböző módjai „a tapasztalat megszervezésének“ (A. Bogdanov terminológiája szerint) különböző módszerei, melyek különféle szempontokból egyaránt jogosak, vagy különböző „elemkapcsolatok“ (E. Mach terminológiája szerint), s hogy a fizikusok fényelmélete semmiesetre sem az objektív valóság másolata. De Siskin okoskodása fabatkát sem ér. „A fényt matériának, mozgásnak tekinthetjük...“ A természetben nincsen sem matéria mozgás nélkül, sem mozgás matéria nélkül. Siskin első „szembeállításának“ semmi értelme sincs... „Elektromosságnak...“ Az elektromosság a matéria mozgása, következésképpen Siskinnek ebben sincs igaza. A fény elektromágneses elmélete bebizonyította, hogy a fény és az elektromosság egy és ugyanazon matéria (az éter) mozgásformája... „Érzetnek...“ Az érzet a mozgásban levő anyag képmása. Másképp, mint érzetek útján, nem tudhatunk meg semmit — sem a matéria formáiról, sem a mozgás formáiról; az érzeteket a mozgó anyagnak érzékszerveinkre gyakorolt hatása idézi elő. Ez a természettudomány nézete. A vörös fény érzete az éternek másodpercenként körülbelül 450 trillió rezgésszámú mozgását tükrözi vissza. A kék szín érzete az éternek másodpercenként körülbelül 620 trillió rezgésszámú mozgását tükrözi vissza. Az éterrezgések fényérzeteinktől függetlenül léteznek. Fényérzeteink az éterrezgéseknek az emberi látószervre gyakorolt hatásától függnek. Érzeteink az objektív valóságot tükrözik vissza, vagyis azt, ami az emberiségtől és az emberi érzetektől függetlenül létezik. Ez a természettudomány nézete. Siskin bölcselkedése, melynek éle a materializmus ellen irányul, a legolcsóbb szofisztika.

8. A „FIZIKAI" IDEALIZMUS LÉNYEGE ÉS JELENTŐSÉGE

Láttuk, hogy mind az angol, mind a német, mind a francia irodalomban felvetették és a legkülönbözőbb szempontokból tárgyalják a legújabb fizikából adódó ismeretelméleti következtetések kérdését. Kétségtelen, hogy bizonyos nemzetközi eszmeáramlattal van dolgunk, mely nem egy bizonyos filozófiai rendszerrel függ össze, hanem a filozófián kívül eső, általános okokból fakad. A fentebb közölt adatok áttekintése kétségtelenül bizonyítja, hogy a machizmus az új fizikával „függ össze" — s egyben azt is bizonyítja, hogy az a felfogás, melyet machistáink terjesztenek erről az összefüggésről, *alapjában helytelen*. A machisták, éppúgy mint a filozófiában, a fizikában is a *divat* rabjai, s képtelenek arra, hogy saját, marxista szempontjukból adjanak általános áttekintést bizonyos áramlatokról, és kijelöljék helyüket.

Kétszeresen hamisak azok a nagyhangú kijelentések, hogy Mach filozófiája a „XX. század természettudományának filozófiája", „a természettudomány legújabb filozófiája", „a legújabb természettudományos pozitivizmus" stb. (Bogdanov „Az érzetek elemzésé"-hez írt előszavában, IV. és XII. old.; l. még ugyanazt Juskevicsnél, Valentyinovnál és társaiknál). Először is, a machizmus csak a modern természettudomány *egyik* ágának *egyik* iskolájával van eszmei összefüggésben. Másodszor, és *ez a fő*, ehhez az iskolához *nem az fűzi* a machizmust, *ami megkülönbözteti az idealista filozófia összes többi irányzataitól és rendszerecskéitől, hanem az, ami közös benne és az egész filozófiai idealizmusban*. Elég egy pillantást vetnünk a szóbanforgó eszmei áramlatra a maga *egészében*, s nyomban meggyőződhetünk arról, hogy ez a tétel feltétlenül helyes. Vegyük ennek az iskolának a fizikusait: a német Machot, a francia Henri Poincarét, a belga P. Duhemet, az angol K. Pearsont. Sok közös van bennük, egy az alapjuk és egy az irányuk, minmaguk is mind egész helyesen elismerik, de ebben a közösben nincs benn sem az empiriokriticizmus általános tanítása, sem Machnak — mondjuk — a „világelemekről" szóló speciális tanítása. A három utóbbi fizikus nem is ismeri ezeket a tanokat. „Csak" egy közös van bennük:

a filozófiai idealizmus, melyre kivétel nélkül valamenynyien, többé-kevésbbé tudatosan, többé-kevésbbé határozottan *hajlanak*. Ha azokat a filozófusokat nézzük, akik az új fizikának *erre az iskolájára* támaszkodnak, akik igyekeznek ismeretelméletileg megalapozni és továbbfejleszteni ezt az iskolát, megint csak a német immanensekkel, Mach tanítványaival, a francia neo-kriticistákkal és idealistákkal, az angol spiritualistákkal, az orosz Lopatyinnal találkozunk, plusz A. Bogdanovval, az egyetlen empiriomonistával. Csak egy közös van valamennyiükben, éspedig az, hogy többé-kevésbbé tudatosan, többé-kevésbbé határozottan, akár élesen és sietősen a fideizmus felé hajolva, akár személyesen megundorodva tőle (A. Bogdanov), valamennyien a filozófiai idealizmust hirdetik.

A szóbanforgó új fizikai iskola alapeszméje: az érzeteinkben feltáruló és elméleteinkben tükröződő objektív valóság tagadása vagy e valóság létezésének kétségbevonása. Ezzel ez az iskola elfordul a fizikusok körében *általános elismerés szerint* uralkodó *materializmustól* (melyet pontatlanul realizmusnak, neo-mechanizmusnak, hylokinetikának neveznek, s melyet maguk a fizikusok sem fejtenek ki tudatosabban), — elfordul mint a „fizikai" idealizmus iskolája.

Hogy ezt az utóbbi, igen különösen hangzó szakkifejezést megmagyarázzuk, a legújabb filozófia és a legújabb természettudomány történetének egyik epizódjára kell emlékeztetnünk. 1866-ban L. Feuerbach rátámadt Johannes Müllerre, a modern fiziológia híres megalapítójára, és „fiziológiai idealistának" nevezte (Werke, X, S. 197). Ennek a fiziológusnak idealizmusa abban állt, hogy amikor érzékszerveink mechanizmusának jelentőségét érzeteinkhez való viszonyuk szempontjából tanulmányozta és rámutatott például arra, hogy a fényérzetet a szemre gyakorolt különböző hatások idézik elő, ebből hajlandó volt arra következtetni, hogy érzeteink nem az objektív valóság képmásai. L. Feuerbach rendkívül éles szemmel állapította meg a természetbúvárok egyik iskolájának „fiziológiai idealizmusra", vagyis a fiziológia bizonyos eredményeinek idealista értelmezésére hajló tendenciáját. Később a reakciós filozófia hosszú időn át kiaknázta a

fiziológiának a filozófiai idealizmussal, főleg a kantista irányú idealizmussal való „összefüggését". F. A. Lange a fiziológiát használta fel ütőkártyának a kantista idealizmus igazolására és a materializmus megcáfolására, az immanensek közül pedig (akiket A. Bogdanov oly helytelenül sorolt egy Mach és Kant között helyetfoglaló közbülső irányhoz) J. Rehmke 1882-ben külön harcot indított az ellen az állítás ellen, hogy a fiziológia a kantizmust igazolja*. Vitathatatlan, hogy abban az időben több nagy fiziológus az idealizmusra és a kantizmusra *hajlott*, s éppoly vitathatatlan az is, hogy manapság több nagy fizikus a filozófiai idealizmusra *hajlik*. A „fizikai" idealizmus, vagyis a XIX. század végi és a XX. század eleji fizikusok bizonyos iskolájának idealizmusa éppoly kevéssé „cáfolja meg" a materializmust, éppoly kevéssé bizonyítja be az idealizmusnak (vagy empiriokriticizmusnak) a természettudománnyal való összefüggését, mint amily kevéssé voltak meggyőzők F. A. Lange és a „fiziológiai" idealisták ilyen irányú erőlködései. A természettudományok egyik ágának egyik iskolájánál mindkét esetben megnyilvánuló reakciós filozófiai elhajlás csak időleges cik-cak, átmeneti beteges időszak a tudomány történetében, a növekedéssel együttjáró betegség, melyet főképp a régi, meggyökeresedett fogalmak *hirtelen összetörése* idézett elő.

Mint már előbb említettük, általánosan elismerik, hogy a jelenkori „fizikai" idealizmus a modern fizika válságával függ össze. „A modern fizika ellen felhozott szkeptikus érvek — írja A. Rey, aki nem annyira a szkeptikusokat, mint inkább a fideizmus nyílt, Brunetière-vágású híveit tartotta szem előtt — lényegükben abban a híres érvben foglalhatók össze, amely minden szkeptikus érve: a nézetek eltérők" (a fizikusok körében). De ezek a nézeteltérések „mit sem bizonyítanak a fizika objektivitása ellen". „A fizika története, mint minden történelem, nagy szakaszokra oszlik, melyeket az elméletek különböző formája, különböző általános jellege jellemez . . . Mihelyt felfedeznek valamit, ami a fizika minden részében érez-

* *Johannes Rehmke*. „Philosophie und Kantianismus" („Filozófia és kantizmus". — *Szerk.*). Eisenach 1882. 15. és köv. old.

teti hatását, mert valamilyen eddig ismeretlen vagy hiányosan megfigyelt alapvető tényt tár fel, a fizika egész jellege megváltozik; új szakasz kezdődik. Így volt ez Newton felfedezései után, így volt Joule—Mayer és Carnot—Clausius felfedezései után. Úgylátszik, ugyanez történik most is a rádioaktivitás felfedezése után... A történetíró, aki majd megfelelő távlatból nézi az eseményeket, minden nehézség nélkül meg fogja látni a folytonos fejlődést ott, ahol a kortársak csak konfliktusokat, ellentmondásokat, különféle iskolákra való szakadást látnak. Úgylátszik, a fizika legutóbbi válsága is ilyen természetű (ama következtetések ellenére, melyeket a filozófiai kritika vont le e válság alapján). Tipikus esete ez a növekedéssel járó válságoknak (crise de croissance), melyeket új nagy felfedezések szoktak előidézni. Kétségtelen, hogy a válság a fizika átalakulására vezet — enélkül nem lenne fejlődés és haladás — de nem fogja érezhetően megváltoztatni a tudomány szellemét" (id. mű, 370—372. old.).

A békítő Rey a fideizmus ellen igyekszik egyesíteni a jelenkori fizika valamennyi iskoláját! A szándék jó, de mégis helytelen, mert a Mach—Poincaré—Pearson iskolának idealista (vagyis kifinomult fideista) elhajlása vitathatatlan. A fizikának az az objektivitása pedig, mely — a fideista szellemmel ellentétben — a „tudományos szellem" alapjaival függ össze, s amelyet Rey oly hévvel védelmez, nem egyéb, mint a materializmus „szégyenlős" megfogalmazása. A fizikának és az egész jelenkori természettudománynak alapjában materialista szelleme le fog győzni mindenféle válságot, de csak azzal az elengedhetetlen feltétellel, hogy a metafizikus materializmus helyébe a dialektikus materializmus lép.

A jelenkori fizika válsága abban áll, hogy nem ismeri el nyíltan, határozottan és visszavonhatatlanul elméleteinek objektív értékét; a békítő Rey ezt igen gyakran iparkodik elkenni, de a tények erősebbek minden békítgető kísérletnél. „A matematikusok — írja Rey —, akiknek olyan tudománnyal van dolguk, melyben a tárgyat, legalábbis látszólag, a tudós elméje hozza létre, vagy amelyben a konkrét jelenségek mindenesetre nem zavarják a kutatást, túlontúl elvont fogalmat alkottak a fizikáról: a

fizikát közelebb igyekeztek hozni a matematikához és a matematika általános elméletét kiterjesztették a fizikára... Minden kísérleti fizikus megállapítja, hogy a matematikai szellem behatolt (invasion) a fizikai ítéletek és a fizikai magyarázatok módszereibe. És vajjon nem ezzel a befolyással magyarázható-e — amely nem lesz gyengébb, ha néha burkolt is —, hogy a gondolkodás gyakran bizonytalan, ingadozik a fizika objektivitását illetőleg, vajjon nem ezzel magyarázhatók-e azok a kerülő utak, amelyeken eljutnak az objektivitáshoz, s azok az akadályok, melyeket emellett le kell küzdeni? . ." (227).

Ez kitűnő. „A gondolkodás ingadozik" a fizika objektivitásának kérdésében — ez a divatos „fizikai" idealizmus lényege.

„. . . A matematika elvont fikciói mintegy ellenzőt állítottak a fizikai valóság és ama mód közé, ahogyan a matematikusok fogják fel e valóság tudományát. Homályosan érzik a fizika objektivitását . . . mindenekelőtt objektívek akarnak lenni, amikor fizikával foglalkoznak, a valóságra iparkodnak támaszkodni és ezt a támaszt meg akarják tartani, de a korábbi szokások felülkerekednek. S még az energetikában is — mely szilárdabban és kevesebb hipotézissel akarta megalkotni a világ képét, mint a régi mechanikai fizika, s amely csak másolni (décalquer) igyekezett az érzéki világot, nem pedig újra megalkotni — a matematikusok elméleteivel van dolgunk . . . A matematikusok mindent megtettek, hogy megmentsék a fizika objektivitását, mert objektivitás nélkül — ezt ők is jól tudják — szó sem lehet fizikáról. . . De bonyolult elméleteik, kerülő utaik mégis kellemetlen érzést hagynak hátra. Mindez túlságosan erőltetett, túlontúl keresett, mesterkélt (édifié) volt; a kísérletező nem érzi itt azt az ösztönös bizalmat, melyet a fizikai valósággal való folytonos érintkezés kelt benne . . . Ezt mondja lényegében minden fizikus, aki elsősorban fizikus, vagy aki csak fizikus — s ezek száma egész légió —, ezt mondja az egész neomechanikai iskola. . . A fizika válsága abban áll, hogy a fizikán úrrá lett a matematika szelleme. Egyrészt a fizika haladása, másrészt a matematika haladása a XIX. században e két tudomány szoros kapcsolatára vezetett . . .

Az elméleti fizika matematikai fizikává lett... Ekkor kezdődött a formális, vagyis a matematikai, a tisztán matematikaivá vált fizika ideje — a matematikai fizikáé, amely már nem is fizika, hanem a matematika egyik ága. Ebben az új fázisban a matematikusnak — aki hozzászokott a konceptuális (tisztán logikai) elemekhez, melyek munkájának egyetlen anyagát alkotják, és akit feszélyeztek a durva anyagi elemek, melyeket nem talált eléggé hajlékonyaknak — szükségképpen arra kellett törekednie, hogy minél inkább elvonatkoztasson tőlük, hogy teljesen anyagnélküli, konceptuális elemeknek képzelje el, sőt tudomást se vegyen róluk. Az elemek mint valóságos, objektív adottságok, vagyis mint *fizikai* elemek teljesen eltűntek. Csak formális viszonyok maradtak meg, amelyeket differenciál-egyenletekben fejeznek ki... Ha a matematikust nem tévesztette meg elméjének konstruáló munkája... akkor meg fogja találni az elméleti fizikának a tapasztalattal való kapcsolatát és az elméleti fizika objektív értékét, de első pillantásra a be nem avatott azt hiheti, hogy önkényes elmélettel van dolga... A valóságos elemek helyét mindenütt a konceptus, a tiszta fogalom foglalta el... Történelmileg ez az elméleti fizika által felvett matematikai forma a magyarázata... a fizika rossz közérzetének (le malaise), válságának... s az objektív tényektől való látszólagos eltávolodásának" (228—232).

Ez a „fizikai" idealizmus első oka. A reakciós kísérleteket maga a tudomány haladása szüli. A természettudomány nagy sikere, az a tény, hogy mind közelebb kerülünk az anyag egynemű és egyszerű elemeihez, melyeknek mozgástörvényeit matematikailag is fel lehet dolgozni — ez az oka annak, hogy a matematikusok megfeledkeznek az anyagról. „Az anyag eltűnik", csak az egyenletek maradnak meg. Újabb fejlődési fokon — és állítólag új módon — a régi kanti gondolatot újítják fel: az ész szabja meg a természet törvényeit. Hermann Cohen, aki, mint láttuk, rajong az új fizika idealista szelleméért, odáig megy, hogy szót emel a felső matematikának az iskolákban való bevezetése mellett, — hogy a gimnazistákba beoltsák az idealizmus szellemét, melyet materialista korunk kiszorít („Geschichte des Materialismus" von A. Lange, 5.

Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX*). Ez persze egy reakciós badar ábrándja, s itt valójában csak az idealizmus mellett tüntető maroknyi szakember múló lelkesedéséről van szó, semmi egyébről. De rendkívül jellemző arra, hogyan kapaszkodik a vízbefúló a szalmaszálba, milyen raffinált eszközökkel iparkodnak a művelt burzsoázia képviselői mesterségesen helyet biztosítani vagy szerezni a fideizmus számára, melynek szülője a legalsó néprétegek tudatlansága, elnyomása és a kapitalista ellentmondások őrült képtelensége.

A „fizikai" idealizmus másik szülőoka a *relativizmus* elve, tudásunk viszonylagosságának elve, mely a régi elméletek hirtelen összetörése idején különösen csábítja a fizikusokat, s amely — *ha nem ismerik a dialektikát* — elkerülhetetlenül idealizmusra vezet.

A relativizmus és a dialektika viszonyának kérdése alighanem a legfontosabb kérdés a machizmus elméleti kudarcainak megmagyarázásánál. Reynek például, mint valamennyi európai pozitivistának, fogalma sincs a marxi dialektikáról. A dialektika szót kizárólag az idealista filozófiai spekuláció értelmében használja. Ezért — érezve, hogy az új fizika megbotlott a relativizmusban — tehetetlenül ide-oda kapkod, s megpróbál különbséget tenni mérsékelt és mértéktelen relativizmus között. Persze „a mértéktelen relativizmus, ha nem is a gyakorlatban, de logikailag igazi szkepticizmussal határos" (215), Poincarénál azonban, lám, nyoma sincs ennek a „mértéktelen" relativizmusnak. Hát nem nagyszerű? — akár a patikában: kissé több, kissé kevesebb relativizmust adagolhatunk, s ezzel jóra fordíthatjuk a machizmus ügyét!

Valójában egyes-egyedül Marx és Engels materialista dialektikája veti fel elméletileg helyesen a relativizmus kérdését, s aki a materialista dialektikát nem ismeri, az a relativizmustól *múlhatatlanul* a filozófiai idealizmushoz jut. Mellesleg, ha valaki, mint Berman úr, nincs tisztában ezzel a körülménnyel, ez már egymagában is elegendő ahhoz, hogy ne vegyék komolyan Berman úrnak „A dialek-

* — *A. Lange.* „A materializmus története". 5. kiad. 1896. II. köt. XLIX. old. — *Szerk.*

tika a modern ismeretelmélet fényében" című ostoba könyvecskéjét: Berman úr régi, ősrégi badarságokat szajkóz benne a dialektikáról, amelyet egyáltalán nem értett meg. Már láttuk, hogy az ismeretelmélet terén *minden* machista *lépten-nyomon* ugyanilyen tudatlanságról tesz tanúságot.

A fizika valamennyi régi igazsága, még azok is, melyeket kétségbevonhatatlanoknak és megingathatatlanoknak tartottak, viszonylagos igazságok, — *tehát* nem lehet semilyen objektív igazság, mely független az emberiségtől. Nemcsak az egész machizmus vélekedik így, hanem általában az egész „fizikai" idealizmus is. Hogy a viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze fejlődésük folyamán az abszolút igazság, — hogy a viszonylagos igazságok az emberiségtől független tárgyak viszonylag hű tükörképei, — hogy ezek a tükörképek egyre hívebbek lesznek, — hogy minden tudományos igazságban, bár viszonylagos, benne van az abszolút igazság eleme, — mindezek a tételek, amelyeket maguktól értetődőknek tart mindenki, aki Engels „Anti-Dühring"-jén elgondolkodott, hétpecsétes titkok a „modern" ismeretelmélet számára.

Az olyan könyvek, mint P. Duhemnek „A fizika elmélete"* vagy Stallónak „A modern fizika fogalmai és elméletei" című munkája**, amelyeket Mach kiváltképpen ajánl, rendkívül szemléletesen mutatják, hogy ezek a „fizikai" idealisták éppen ismereteink viszonylagosságának bebizonyítását tartják a legfontosabbnak, s lényegében az idealizmus és a dialektikus materializmus között ingadoznak. Mindketten, bár különböző korokhoz tartoznak és különböző szempontból nyúlnak a kérdéshez (Duhem fizikus, aki 20 évig dolgozott a fizika területén; Stallo egykor igazhitű hegelista volt, aki szégyenli 1848-ban kiadott, óhegeli szellemben írt természetfilozófiáját), az atomista mechanikai természetfelfogás ellen harcolnak a legerélyesebben. Bizonygatják, hogy ez a felfogás kor-

---

* *P. Duhem.* „La théorie physique, son objet et sa structure", Paris, 1906.

** *J. B. Stallo.* „The Concepts and Theories of Modern Physics", Lond., 1882. Megjelent francia és német fordításban is.

látolt, hogy ezt lehetetlen ismereteink határának elismerni, hogy e felfogás híveinél számos fogalom megcsontosodott. És kétségtelen, hogy a *régi* materializmusnak csakugyan megvan ez a fogyatékossága; Engels is azért korholta a régi materialistákat, mert nem értették meg, hogy minden tudományos elmélet viszonylagos, mert nem ismerték a dialektikát és túlozták a mechanikai szempontot. De Engels (Stallótól eltérően) sutba tudta vágni a hegeli idealizmust *és meg tudta érteni* a hegeli dialektika zseniális igaz magvát. Engels elvetette a régi metafizikus materializmust, és a *dialektikus* materializmust iktatta helyébe, nempedig a relativizmust, mely a szubjektivizmus lejtőjére került. „A mechanikai elmélet — mondja például Stallo — éppúgy, mint minden metafizikai elmélet, önálló, objektív létet tulajdonít részleges, eszmei és talán merőben egyezményes attributum-csoportoknak vagy egyes attributumoknak, s azokat mint az objektív valóság különböző válfajait kezeli" (150. old.). Ez igaz, ha ön nem tagadja meg az objektív valóságot és harcol a metafizika ellen, mely ellensége a dialektikának. Stallo ezt nem látja tisztán. Nem értette meg a materialista dialektikát, s ezért a relativizmuson át gyakran a szubjektivizmus és idealizmus lejtőjére jut.

Ugyanezt látjuk Duhemnél is. Rengeteg munkával, a fizika történetéből vett érdekes és értékes példákkal — aminőket gyakran találhatunk Machnál is — azt bizonyítja, hogy „minden fizikai törvény ideiglenes és viszonylagos, mert csak megközelítő" (280). Nyitott kaput dönget ez az ember — gondolja a marxista, mikor hosszú fejtegetéseket olvas erről a tárgyról. De éppen az a baja Duhemnek, Stallónak, Machnak, Poincarénak, hogy azt a kaput, melyet a dialektikus materializmus kinyitott, egyikük sem látja. Mivel nem tudják helyesen meghatározni a relativizmust, a relativizmuson át az idealizmus lejtőjére jutnak. „A fizikai törvény voltaképpen se nem igaz, se nem hamis, hanem megközelítő" — írja Duhem (274. old.). Ebben a „hanem"-ben már ott van a hiba kezdete, a *tárgyat* megközelítően *tükröző*, vagyis az objektív igazsághoz közeledő tudományos elmélet és az önkényes, fantasztikus, merőben konvencionális elmélet, például a vallás

elmélete vagy a sakkjáték elmélete közötti határvonal elmosásának kezdete.

Duhem odáig megy, hogy *metafizikának* nyilvánítja azt a kérdést, vajjon van-e az érzéki jelenségek mögött „anyagi valóság“ (10. old.): félre a valóság kérdésével; fogalmaink és hipotéziseink csak szimbolumok (signes, 26. old.), „önkényes“ (27) konstrukciók stb. Ezt már csak egy lépés választja el az idealizmustól, „a hívő fizikájától“, melyet Pierre Duhem úr a kantizmus szellemében csakugyan hirdet (Reynél a 162. old.; v. ö. 160. old.). És a derék Adler (Fritz) — szintén olyan machista, aki marxista szeretne lenni! — nem talált okosabbat annál, mint hogy Duhemet a következőképpen „helyesbítse“: Duhem — úgymond — „a jelenségek mögött rejlő valóságokat csak mint az elmélet tárgyait rekeszti ki, nempedig mint *a valóság tárgyait*“*. Ezt már ismerjük, ez a kantizmus bírálata Hume és Berkeley álláspontjáról.

Duhemnél azonban szó sem lehet tudatos kantizmusról. Ő csak *ingadozik*, éppúgy, mint Mach, nem tudva, mire alapítsa relativizmusát. Több helyen egészen közel jár a dialektikus materializmushoz. A hangot olyannak ismerjük, „mint amilyen hozzánk való viszonyában, nempedig olyannak, mint amilyen önmagában, a hangot adó testekben. Ezt a valóságot, melyből érzeteink csak azt tárják fel, ami külső és a felszínen van, az akusztikai elméletek ismertetik meg velünk. Ezek tudatják velünk, hogy ott, ahol észleleteink csak azt a látszatot fogják fel, melyet hangnak nevezünk, a valóságban igen parányi, igen gyors periodikus mozgás létezik“ stb. (7. old.). Nem a testek az érzetek szimbolumai, hanem az érzetek a testek szimbolumai (helyesebben képmásai). „A fizika fejlődése folytonos harcot idéz elő a fáradhatatlanul anyagot szolgáltató természet és a fáradhatatlanul megismerő ész közt“ (32. old.), — a természet végtelen, mint ahogy végtelen legparányibb részecskéje is (beleértve az elektront is), de az ész is vég nélkül változtatja át a „magukbanvaló dolgokat“ „nekünkvaló dolgokká“.

* „A fordító jegyzete“ Duhem könyvének német fordításához. Lpz., 1908, J. Barth.

„A valóság és a fizikai törvények közt folyó harc vég nélkül fog tartani; a valóság előbb-utóbb valamely tényre hivatkozó durva cáfolatot fog szembeszegezni minden törvénnyel, melyet a fizika állapít meg; de a fizika fáradhatatlanul retusálja, módosítja, bonyolítja a megcáfolt törvényt" (290). Ez a dialektikus materializmus tökéletesen helyes kifejtése volna, ha a szerző szilárdan kitartana ennek az objektív valóságnak az emberiségtől független létezése mellett. „. . . A fizikai elmélet nem tisztán mesterséges rendszer, mely ma alkalmas, holnap pedig haszontalan; a fizikai elmélet egyre naturálisabb osztályozása, egyre világosabb tükörképe azoknak a valóságoknak, melyeket a kísérleti módszer nem szemlélhet közvetlenül" (szóról szóra: szemtől szembe — face à face; 445. old.).

A machista Duhem az utolsó mondatban a kanti idealizmussal kacérkodik: mintha a „kísérleti" módszeren kívül más módszer is lehetne, mintha a „magukbanvaló dolgokat" nem ismernők meg egyenesen, közvetlenül, szemtől szembe. De ha a fizika elmélete egyre naturálisabbá válik, akkor tudatunktól függetlenül létezik a „natura", a valóság, melyet ez az elmélet „tükröz" — s éppen ez a dialektikus materializmus nézete.

Szóval a mai „fizikai" idealizmus, éppúgy mint a tegnapi „fiziológiai" idealizmus, csak azt jelenti, hogy a természettudományok egyik ágában a természetbúvárok egyik iskolája elcsúszott a reakciós filozófia felé, mert a metafizikus materializmustól nem tudott egyenesen és egyszerre felemelkedni a dialektikus materializmushoz*. A je-

* William Ramsay, a híres kémikus ezt mondja: „Gyakran kérdezték tőlem: vajjon nem rezgés-e az elektromosság? Hogyan lehet a dróttalan távirót parányi részecskék vagy testecskék (korpuszkulák) helyváltoztatásával megmagyarázni? — A válasz a következő: az elektromosság: *dolog;* ezekből a parányi testecskékből *áll* (Ramsay kiemelése), de mikor ezek a testecskék elröppennek valamely tárgyról, a fényhullámhoz hasonló hullám terjed szét az éterben, s ezt a hullámot használja fel a dróttalan táviró" (*William Ramsay.* „Essays, Biographical and Chemical", Lond., 1908, p. 126) („Életrajzi és kémiai vázlatok". London 1908. 126. old. — *Szerk.*). A rádiumnak héliummá való átalakulásáról szólva Ramsay megjegyzi: „Legalábbis az egyik úgynevezett elem most már nem tekinthető végső anyagnak, maga is az anyag egyszerűbb formájává

lenkori fizika azonban azon az úton van, hogy megtegye ezt a lépést, és meg is fogja tenni, de nem egyenesen halad a természettudomány egyedül helyes módszere és egyedül helyes filozófiája felé, hanem cik-cakban, nem tudatosan, hanem ösztönösen, nem látja világosan „végcélját“, hanem tapogatózva, ingadozva, sőt olykor háttal közeledik hozzá. A jelenkori fizika vajúdik. Most szüli a dialektikus materializmust. A szülés fájdalmas. Az eleven és életképes lényen kívül elkerülhetetlenül világra jönnek bizonyos holt termékek, hulladékok is, melyeknek a szemétgödörben a helyük. E hulladékok közé tartozik az egész fizikai idealizmus, az egész empiriokritikai filozófia az empirioszimbolizmussal, empiriomonizmussal stb. stb. egyetemben.

---

alakul át“ (160. old.). „Majdnem bizonyos, hogy a negatív elektromosság az anyag különös formája; a pozitív elektromosság pedig olyan anyag, melyből hiányzik a negatív elektromosság, vagyis anyag mínusz ez az elektromos anyag“ (176). „Mi az elektromosság? Azelőtt azt hitték, hogy kétféle elektromosság van: pozitív és negatív. Abban az időben nem lehetett választ adni erre a kérdésre. De a legújabb kutatások valószínűvé teszik, hogy az, amit negatív elektromosságnak szoktak nevezni, voltaképpen (really) szubsztancia. Valóban, megmérték részecskéinek viszonylagos súlyát; mindegyik részecske körülbelül hétszázadrésze a hidrogénatom tömegének ... Az elektromosság atomjait elektronoknak nevezik“ (196). Ha machistáink, akik filozófiai tárgyú könyveket és cikkeket írnak, gondolkodni tudnának, akkor megértenék, hogy ez a kifejezés: „az anyag eltűnik“, „az anyag az elektromosságra redukálódik“ stb. — csak ügyefogyott ismeretelméleti kifejezése annak az igazságnak, hogy sikerül felfedezni az anyag új formáit, az anyagi mozgás új formáit, s a régi formákat sikerül visszavezetni ezekre az újakra stb.

VI. FEJEZET

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

Az orosz machisták, mint láttuk, két táborra oszlanak. Az egyik V. Csernov úr és a „Russzkoje Bogatsztvo“[75] munkatársai, akik a filozófiában is, a történelemben is határozott és következetes ellenfelei a dialektikus materializmusnak. A másik, bennünket itt leginkább érdeklő machista társaság marxista szeretne lenni, és mindenképpen el akarja hitetni az olvasóval, hogy a machizmus összeegyeztethető Marx és Engels történelmi materializmusával. Igaz, bizonykodásuk jórészt csak bizonykodás marad: azok közül a machisták közül, akik marxisták szeretnének lenni, egyetlenegy sem kísérelte meg, hogy valamelyest rendszeres formában kifejtse az empiriokriticizmus megalapítóinak igazi tendenciáit a társadalomtudományok terén. Röviden kitérünk erre a kérdésre; előbb a német empiriokritikusok, majd orosz tanítványaik irodalmi nyilatkozataival foglalkozunk.

1. A NÉMET EMPIRIOKRITIKUSOK KIRUCCANÁSAI A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK TERÜLETÉRE

1895-ben, még R. Avenarius életében megjelent az általa szerkesztett filozófiai folyóiratban tanítványának, F. Bleinek „Metafizika a politikai gazdaságtanban“ című cikke*. Az empiriokriticizmus összes tanítói nemcsak a nyílt, tudatos filozófiai materializmus, hanem az ösztönösen materialista ismeretelméleti álláspontot követő ter-

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, 1895, XIX. köt. *F. Blei.* „Die Metaphysik in der Nationalökonomie“, SS. 378—390.

mészettudomány „metafizikája“ ellen is harcolnak. A tanítvány háborút indít a politikai gazdaságtani metafizika ellen. A legkülönbözőbb politikai gazdaságtani iskoláknak üzent hadat, bennünket azonban kizárólag a Marx és Engels iskolája ellen felhozott empiriokritikai érvek jellege érdekel.

„Jelen kutatásunkkal — írja F. Blei — azt akarjuk kimutatni, hogy minden eddigi politikai gazdaságtan metafizikai előfeltételekkel operál, mikor a gazdasági élet jelenségeit próbálja megmagyarázni: a gazdaság «természetéből» «vezeti le» ennek «törvényeit», melyeknek az ember csak véletlen járuléka . . . A politikai gazdaságtan minden eddigi elmélete a metafizika talaján áll, egyetlen elmélete sem biológiai, ennélfogva valamennyi elmélete tudománytalan s értéktelen a megismerés szempontjából . . . A teoretikusok nem tudják, mire építik elméleteiket, nem tudják, milyen talajból sarjadtak ezek az elméletek. Minden előfeltétel nélkül kutató realistáknak képzelik magukat, mert hiszen olyan «száraz» (nüchterne), «gyakorlati» és «kézzelfogható» (sinnfällige) gazdasági jelenségekkel foglalkoznak . . . Mindnyájukban van valami rokoni hasonlatosság bizonyos fiziológiai irányokhoz, hasonlatosság, amelyet csak ugyanazoktól a szülőktől — a mi esetünkben a metafizikától és a spekulációtól — örökölhetnek gyermekeik, a fiziológusok és a közgazdászok. Egyes közgazdászok a «gazdaság» «jelenségeit» elemzik“ (Avenarius és tanítványai idézőjelbe tesznek egészen egyszerű szavakat, amivel azt akarják megmutatni, hogy ők, az igazi filozófusok, átlátnak az ilyen vulgáris, „ismeretelméleti elemzéssel“ meg nem tisztított szóhasználat egész „metafizikáján“), „anélkül, hogy azt, amit találtak (das Gefundene), kapcsolatba hoznák az egyének magatartásával: a fiziológusok vizsgálódásaikból kirekesztik az egyén magatartását mint «a lélek hatásait» (Wirkungen der Seele) — az ilyen irányú közgazdászok az egyének magatartását elhanyagolhatónak (eine Negligible) nyilvánítják «a gazdaság immanens törvényeivel» szemben“ (378—379). „Marx elmélete «gazdasági törvényeket» állapított meg a konstruált folyamatokban; a «törvények» a függő életsor kezdő szakaszában (Initialabschnitt), a gazdasági folyamatok pedig a

befejező szakaszban (Finalabschnitt) álltak... A közgazdászoknál a «gazdaság» transzcendentális kategóriává lett, amelyben olyan «törvényeket» fedeztek fel, aminőket éppen akartak: felfedezték a «tőke» és a «munka», a «járadék», a «bér», a «profit» «törvényeit». A közgazdászoknál az ember a «kapitalista», a «munkás» stb. plátói fogalmává vált. A szocializmus a «tőkést» «profitéhesnek», a liberalizmus a munkást «követelőzőnek» jellemezte — s ráadásul mindkettő jellemét «a tőke törvényszerű hatásával» magyarázták" (381—382).

„Marx már szocialista világszemlélettel fogott a francia szocializmus és a politikai gazdaságtan tanulmányozásához, s megismerési célja az volt, hogy kezdeti értékének «biztosítása» végett «elméletileg megalapozza» világszemléletét. Marx megtalálta Ricardónál az értéktörvényt, de... a francia szocialistáknak Ricardo törvényéből levont következtetései nem lehettek elegendők Marx életkülönbséggé megtett *E*-értékének, «világszemléletének» «biztosítására», mert ezek a következtetések: «a munkások meglopása fölötti felháborodás» és más effélék már benne foglaltattak Marx kezdeti értékének tartalmában. A következtetéseket mint «gazdaságilag formai szempontból hamisakat» elvetette, mert csupán «az erkölcsnek a gazdaságra való alkalmazását» jelentették." „...«De ami gazdaságilag helytelen, az világtörténelmi szempontból mégis helyes lehet. Ha a tömeg erkölcsi tudata bizonyos gazdasági tényt igazságtalannak nyilvánít, ez azt bizonyítja, hogy maga a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények jelentek meg, melyek következtében amaz elviselhetetlenné és tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet»" (Engels „A filozófia nyomorá"-hoz írt előszavában).

„Ebben az idézetben — folytatja F. Blei az Engels-idézet után — a bennünket itt érdeklő függő sor középső szakasza (Medialabschnitt) kivált" (abgehoben — Avenarius műszava, azt jelenti, hogy a tudatba jutott, kiemelkedett). „Miután «felismertük», hogy «az igazságtalanság erkölcsi tudata» mögött valamilyen «gazdasági ténynek» kell rejtőznie, bekövetkezik a végső szakasz" ... (Final-

abschnitt; Marx elmélete olyan állítás, vagyis *E*-érték, vagyis életkülönbség, mely három stádiumon, három szakaszon: kezdeti, középső és végső szakaszon megy át — Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)... „vagyis ennek a «gazdasági ténynek» a «felismerése». Vagy más szóval: most az a feladat, hogy a kezdeti érték «biztosítása» céljából a «gazdasági tényekben» «újra megtaláljuk» ezt a kezdeti értéket, azaz a «világszemléletet». — A függő sornak ez a határozott variációja már magában foglalja a marxi metafizikát, függetlenül attól, hogyan lép fel a «felismert» a végső szakaszban (Finalabschnitt). A «szocialista világszemléletet» mint önálló *E*-értéket, «abszolút igazságot» «utólag» egy «speciális» ismeretelmélet, mégpedig Marx gazdasági rendszere és a materialista történelemelmélet alapozza meg... A marxi világszemlélet «szubjektív» «igazsága» az értéktöbblet fogalmának segítségével a «gazdasági kategóriák» ismeretelméletében találja meg «objektív igazságát» — ezzel megtörtént a kezdeti érték biztosítása, a metafizika megkapta utólagos ismeretkritikáját“ (384—386).

Az olvasó bizonyára neheztel ránk, hogy oly hosszasan idézzük ezt a hihetetlenül sekélyes zagyvaságot, ezt az Avenarius terminológiájának jelmezében tetszelgő áltudományos bohóckodást. Ámde — wer den *Feind* will verstehen, muss in *Feindes* Lande gehen: aki meg akarja ismerni az *ellenséget*, menjen el az *ellenség* országába[76]. R. Avenarius filozófiai folyóirata pedig igazi ellenséges ország a marxisták számára. És most kérjük az olvasót, küzdje le egy pillanatra a burzsoá tudomány bohócaival szemben érzett jogos undorát, és elemezze Avenarius tanítványának és munkatársának érvelését.

Az első érv: Marx „metafizikus“, aki nem értette meg a „fogalmak“ ismeretelméleti „kritikáját“, nem dolgozta ki a megismerés általános elméletét, és a materializmust minden további nélkül becsúsztatta „speciális ismeretelméletébe“.

Ebben az érvben nincsen semmi, ami személyesen Bleitől és csakis Bleitől származnék. Már százszor láttuk, hogy az empiriokriticizmus *összes* megalapítói és az *összes* orosz machisták „metafizikával“ vádolják a materializ-

must, azaz helyesebben: azokat az elkoptatott érveket ismételgetik, melyeket a kantisták, hume-isták, idealisták hoznak fel a materialista „metafizika“ ellen.

A második érv: a marxizmus éppoly metafizikai, mint a természettudomány (a fiziológia). — Ezt az érvet sem Blei „követte el“, hanem Mach és Avenarius, mert ők üzentek hadat „a természettudományi metafizikának“, így nevezvén azt az ösztönös materialista ismeretelméletet, melyet (saját bevallásuk és a kérdést némileg ismerő emberek véleménye szerint) a természetbúvárok túlnyomó többsége a magáénak vall.

A harmadik érv: a marxizmus az „egyéniséget“ elhanyagolható tényezőnek, quantité négligeable-nak nyilvánítja, az embert „véletlennek“ tekinti, holmi „immanens gazdasági törvényeknek“ rendeli alá, nem elemzi azt, amit találunk (das Gefundene), ami adva van stb. — Ez az érv *teljes egészében* az empiriokritikai „elvi koordinációnak“, vagyis az Avenarius-féle elmélet *idealista* bogarának eszmekörét ismétli. Bleinek tökéletesen igaza van: Marxnál és Engelsnél nyoma sincs az efféle idealista badarságnak, e badarság szempontjából a marxizmus *teljes egészében*, elejétől, filozófiai alaptételeitől kezdve feltétlenül elvetendő.

A negyedik érv: Marx elmélete „nem biológiai“, egyáltalában nem ismer semmiféle „életkülönbséget“, sem más efféle biológiai műszavakkal űzött játékot, ami a reakciós Avenarius professzor „tudománya“. — Blei érve helyes a machizmus szempontjából, mert Marx elmélete és Avenarius „biológiai“ szamárságai között valóban szembeötlő szakadék tátong. Mindjárt látni fogjuk, hogy az orosz machisták, akik marxisták szeretnének lenni, valójában Blei nyomdokán haladnak.

Az ötödik érv: Marx elmélete pártos, részrehajló, megoldásai elfogultak. Az *egész* empiriokriticizmus, és korántsem csak Blei, pártonkívüliségre tart igényt a filozófiában is, a társadalomtudományban is. Se szocializmus, se liberalizmus. Nem kell határvonalat húznunk az alapvető és kibékíthetetlen filozófiai irányok, a materializmus és az idealizmus között, hanem arra kell törekednünk, hogy *föléjük* emelkedjünk. A machizmusnak ezt a tenden-

ciáját nyomon követtük az ismeretelméleti kérdések hosszú során, és nincs mit csodálkoznunk azon, hogy a szociológiában is találkozunk vele.

A hatodik „érv": az „objektív" igazság kigúnyolása. Blei nyomban megsejtette, és igen jól sejtette, hogy Marx történelmi materializmusát és egész gazdasági tanát átmeg átitatja az objektív igazság elismerése. És Blei helyesen fejezte ki Mach és Avenarius tanításának tendenciáját, mikor éppen az objektív igazság eszméje miatt — mint mondják — „a limine"* elvetette a marxizmust, mikor minden további nélkül kijelentette, hogy a marxizmus tanítása mögött nincs egyéb, mint Marx „szubjektív" nézete.

És ha machistáink megtagadják Bleit (és biztosan meg fogják tagadni), akkor azt mondjuk majd nekik: a tükör mindig igazat mond. Blei az a tükör, mely *híven* tükrözi az empiriokriticizmus tendenciáit, és ha machistáink megtagadják őt, az csak jámbor szándékukról — és Marx és Avenarius egyesítésére irányuló ostoba, eklektikus törekvésükről tanúskodik.

Blei után térjünk át Petzoldtra. Míg Blei csak egyszerű tanítvány, addig Petzoldtot oly kimagasló empiriokritikusok, mint Leszevics, tanítómesterüknek vallják. Míg Blei közvetlenül vetette fel a marxizmus kérdését, addig Petzoldt — aki nem ereszkedik le annyira, hogy holmi Marxszal vagy Engelsszel számoljon — pozitív formában fejti ki az empiriokriticizmus szociológiai nézeteit, s ezzel módot nyújt arra, hogy ezeket a nézeteket szembeállítsuk a marxizmussal.

A Petzoldt-féle „Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába" II. kötetének ez a címe: „Útban a maradandó felé" („Auf dem Wege zum Dauernden"). A szerző a maradandóság tendenciáját teszi meg kutatása alapjául. „Az emberiség végleges (endgültig), maradandó állapota formális oldaláról, fő vonásaiban feltárható. Így alapot nyerünk az etika, az esztétika és a formális ismeretelmélet számára" (III. old.). „Az emberi fejlődés magában hordja célját", „tökéletes (vollkommenen), maradandó állapot

---

* — „a küszöbről", eleve. — *Szerk.*

felé halad“ (60). Számos, különböző jel mutat erre. Például sok olyan szélsőséges radikális van-e, aki vénségére sem lett „okosabb“, higgadtabb? Igaz, ez az „időelőtti stabilitás“ (62. old.) a nyárspolgár tulajdonsága. De vajjon nem a filiszterek alkotják-e a „kompakt többséget“? (62. old.)

Filozófusunk dőlt betűkkel nyomtatott következtetése: „Gondolkodásunk és alkotó tevékenységünk minden céljának leglényegesebb ismertetőjele a maradandóság“ (72). Magyarázat: sokan „nem bírják látni“, ha a kép ferdén függ a falon vagy ha a kulcsot ferdén tették az asztalra. S az ilyen emberek „nem okvetlenül pedánsak“ (72). Csak *„az az érzésük, hogy valami nincs rendben“* (72; Petzoldt kiemelése). Szóval „a maradandóság tendenciája egy végleges, természeténél fogva végső állapotra való törekvés“ (73). Mindezt a második kötet ötödik fejezetéből vettük, melynek címe: „Pszichikai tendencia a stabilitásra“. Ennek a tendenciának igen nyomós bizonyítékai vannak. Például: „A hegymászó nagyrészt enged a legvégsőre, az eredeti térbeli értelemben vett legmagasabbra való törekvésnek. Nem mindig csak a messze kilátás vágya, nem mindig csak a szabad levegő, a nagy természet és a hegymászás testi élvezete hajtja az embert az ormok felé, hanem az a valamennyi szerves lényben mélyen gyökerező ösztön is, hogy kitartson valamely tevékenység egyszer már megkezdett iránya mellett, amíg el nem érte a természetes célt“ (73). Még egy példa: mennyi pénzt költenek az emberek arra, hogy egy teljes bélyeggyűjteményt szerezzenek! „Elszédül az ember, ha egy bélyegkereskedő árjegyzékét látja ... S mégsincs természetesebb és érthetőbb, mint ez a maradandóságra való törekvés“ (74).

A filozófiailag műveletlen emberek nem értik meg a maradandóság vagy a gondolkodási ökonómia elvének nagy horderejét. Petzoldt az avatatlanok számára részletesen kifejti „elméletét“. „A részvét mint a maradandó állapotok közvetlen szükségletének kifejezése“ — ez a 28. § tartalma ... „A részvét nem megismétlése, nem megkettőzése az észlelt fájdalomnak, hanem e fájdalom miatt érzett fájdalom ... A részvét közvetlenségének rendkívül nagy fontosságot kell tulajdonítanunk. Ha ezt elismerjük, ezzel

elismerjük azt is, hogy az ember éppoly közvetlenül és természetesen szívén viselheti mások javát, mint a saját javát, és ezzel elvetjük az erkölcstan mindennemű utilitarista és eudemonista indokolását. Az emberi természet — hála a maradandóság és nyugalom utáni sóvárgásának — alapjában véve nem rossz, hanem segítőkész."

„A részvét közvetlensége sokszor a segítség közvetlenségében mutatkozik meg. Az életmentő gyakran minden meggondolás nélkül veti magát a vízbefúló után. A halállal küzdő ember látványa elviselhetetlen számára, teljesen megfeledkezik egyéb kötelezettségeiről, és talán kockára teszi saját életét és övéi megélhetését is, hogy megmentse egy züllött korhely haszontalan életét, vagyis a részvét bizonyos körülmények között erkölcsileg nem indokolható cselekedetekre indíthatja az embert..."

Ilyen és ehhez hasonló, hihetetlen laposságokkal traktál bennünket az empiriokritikai filozófia száz meg száz oldalon át!

Az erkölcsöt az „erkölcsi maradandó állapot" fogalmából vezeti le (a második kötet második része: „A lélek maradandó állapotai", I. fejezet: „Az erkölcsi maradandó állapot"). „A maradandó állapot fogalmánál fogva egyik összetevőjében sem tartalmaz olyan feltételeket, melyek önmagának megváltozására vezetnének. Ebből minden további nélkül következik, hogy nem rejtheti magában a *háború* lehetőségét sem" (202). „A gazdasági és társadalmi egyenlőség a végleges (endgültig), maradandó állapot fogalmából következik" (213). Nem a vallásból ered ez a „maradandó állapot", hanem a „tudományból". Nem a „többség" fogja megvalósítani, mint a szocialisták gondolják, nem a szocialisták hatalma „segít majd az emberiségen" (207), — nem, a „szabad fejlődés" vezet az eszményhez. Vajjon nem csökken-e valóban a tőke profitja, nem emelkedik-e állandóan a munkabér? (223.) Hazug minden állítás a „bérrabszolgaságról" (229). A rabszolgákat büntetlenül agyba-főbe verhették, — ma pedig? Nem, „az erkölcsi haladás" kétségtelen: nézzétek az angliai settlement-mozgalmat, az Üdvhadsereget (230), a németországi „etikai társaságokat". Az „esztétikai maradandó állapot" nevében (második rész, II. fejezet) elvetik a „romantikát".

Pedig a romantikához tartozik az *Én* mértéktelen kiterjesztésének minden válfaja, az idealizmus, a metafizika, az okkultizmus, a szolipszizmus, az egoizmus, „a kisebbség erőszakos majorizálása a többség által" és „minden munka állami megszervezésének szociáldemokrata eszménye" (240—241)*.

Határtalan nyárspolgári korlátoltság, amely önelégülten, hosszú lére eresztve a legócskább kacatot tálalja fel „új" „empiriokritikai" rendszerezés és terminológia takarója alatt — ebben foglalható össze Blei, Petzoldt, Mach szociológiai kiruccanásainak eredménye. Nyakatekert szavak igényes köntösben, keservesen kiizzadt szillogisztikai ravaszkodások, raffinált skolasztika — egyszóval ugyanaz az ismeretelméletben is, a szociológiában is, ugyanaz a reakciós tartalom ugyanazon ordító cégér alatt.

Lássuk most az orosz machistákat.

2. HOGYAN HELYESBÍTI ÉS „FEJLESZTI TOVÁBB" MARXOT BOGDANOV?

Bogdanov „Az élet fejlődése a természetben és a társadalomban" című cikkében (1902; lásd „A társadalmi lélektan köréből", 35. és köv. old.) a „Zur Kritik"[77] előszavának azt az ismert helyét idézi, ahol „a legnagyobb szociológus", vagyis Marx a történelmi materializmus alapelveit fejti ki. A Marx-idézet után Bogdanov kijelenti, hogy „a történelmi monizmus régi megfogalmazása, bár alapjában véve továbbra is igaz marad, már nem elégít ki bennünket teljesen" (37). A szerző tehát *az elmélet alapelveiből kiindulva* akarja helyesbíteni vagy továbbfejleszteni az elméletet. A szerző legfőbb következtetése így hangzik:

„Kimutattuk, hogy a társadalmi formák a biológiai

---

* Mach ugyanebben a szellemben tör lándzsát Popper és Menger bürokratikus szocializmusa mellett, amely biztosítja „az egyén szabadságát", s ebben „előnyösen különbözik" a szociáldemokraták tanításától, mert „egy szociáldemokrata államban még általánosabbá és nyomasztóbbá válhatnék a rabszolgaság, mint egy monarchikus vagy oligarchikus államban". Lásd „Erk. u. Irrtum" („Erkenntnis und Irrtum". — *Szerk.*), 2. Aufl., 1906, SS. 80—81.

alkalmazkodás átfogó *neméhez* tartoznak. Ezzel azonban még nem határoztuk meg a társadalmi formák területét: ehhez nemcsak a *nemet*, hanem a *fajt* is meg kell állapítanunk... Az emberek a létért való küzdelemben csak a *tudat* segítségével egyesülhetnek: tudat nélkül nincs érintkezés. Ezért *a társadalmi élet minden megnyilvánulása tudatos és pszichikai*... A társadalmiság elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonos*" (50, 51. Bogdanov kiemelése).

Már Ortodox rámutatott arra, hogy ennek a következtetésnek semmi köze sincs a marxizmushoz („Filozófiai vázlatok". Szt. Pétervár 1906. 183. old. és előbb). Bogdanov azonban szidalmakkal válaszolt, belekötött egy becsúszott *hibába*, mert Ortodox „e szavak pontos értelmében" helyett „teljes értelmében"-t írt az idézetben. A hiba hiba, s a szerzőnek jogában állt a hibát kijavítani; de ha ezzel kapcsolatban „elferdítésről", „becsúsztatásról" stb. kiabál („Empiriomonizmus", III. könyv, XLIV. old.), csak semmitmondó szavakkal *elkeni* a nézeteltérés lényegét. Bármilyen „pontos" értelmet tulajdonít is Bogdanov a „társadalmi lét" és a „társadalmi tudat" szavaknak, kétségtelen, hogy az előbb idézett tétele *helytelen*. A társadalmi lét és a társadalmi tudat nem azonos, mint ahogy nem azonos *a* lét és *a* tudat sem. Amikor az emberek érintkezésbe lépnek egymással, ezt mint tudatos lények teszik; ebből azonban *semmiképpen sem következik*, hogy a társadalmi tudat azonos a társadalmi léttel. Az emberek, mikor érintkezésbe lépnek egymással, egyetlen valamelyest is bonyolult társadalmi alakulatban *sincsenek tudatában* — és különösen a kapitalista társadalomban *nincsenek tudatában — annak*, hogy milyen társadalmi viszonyok alakulnak ki ebből az érintkezésből, hogy milyen törvények szerint fejlődnek ezek a viszonyok stb. Példának okáért a paraszt, mikor gabonát ad el, „érintkezésbe" lép a világpiacon a világ gabonatermelőivel, de nincs ennek tudatában, és annak sincs tudatában, hogy milyen társadalmi viszonyok alakulnak ki a cseréből. A társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*, — ez Marx tanítása. A tükrözés lehet megközelítően hű másolata annak, amit tükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában

a létet *tükrözi*, — ez *minden* materializmus közös tétele. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*.

Bogdanovnak az a kísérlete, hogy Marxot „alapelvei szellemében" észrevétlenül helyesbítse és továbbfejlessze, nem egyéb, mint ezeknek a *materialista* alapelveknek *idealista* szellemben való kiforgatása. Nevetséges volna tagadni ezt. Emlékeztetünk az empiriokriticizmus (nem az empiriomonizmus, dehogy is! — hiszen e két „rendszer" között olyan óriási, de milyen óriási különbség van!) Bazarov-féle megfogalmazására: „*éppen* az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság". Ez nyilvánvaló idealizmus, nyilvánvalóan a tudat és a lét azonosságának elmélete. Emlékeztetünk továbbá az immanens W. Schuppe megfogalmazására, hogy „a lét — tudat" (Schuppe szintén égre-földre esküdözött, hogy ő nem idealista — éppúgy mint Bazarov és társai —, és éppoly szigorúan ragaszkodott szavainak „pontos" értelméhez, mint Bogdanov). Most vessék egybe ezzel, hogyan *cáfolja* Marx történelmi materializmusát az immanens Schubert-Soldern: „Minden anyagi termelési folyamat mindig megfigyelőjének a tudati eseménye... Ismeretelméletileg tehát nem a külső termelési folyamat az *elsődleges* (prius), hanem az alany, illetőleg az alanyok; más szóval: a tisztán anyagi termelési folyamat sem vezet ki (bennünket) az általános tudati összefüggésből" (Bewusstseinszusammenhang). Lásd az idézett könyvben: „D. menschl. Glück u. d. s. Frage"*, S. 293. és 295—296.

Hiába átkozza Bogdanov a materialistákat, akik „elferdítették gondolatait", — nincs az az átok, mely változtathatna az egyszerű és világos tényen. Az, ahogy az „empiriomonista" Bogdanov helyesbíti és állítólag Marx szellemében továbbfejleszti Marxot, *lényegében semmiben sem* különbözik attól, ahogyan az idealista és ismeretelméleti szolipszista Schubert-Soldern cáfolja Marxot. Bogdanov fogadkozik, hogy ő nem idealista. Schubert-Soldern fogad-

---

* — „Das menschliche Glück und die soziale Frage". — *Szerk.*

kozik, hogy ő realista (s Bazarov még el is hitte neki). Manapság a filozófusnak okvetlenül „realistának“ és „az idealizmus ellenségének“ kell vallania magát. Ideje már, hogy ezt megértsék, machista uraim!

Hadd vitatkozzanak az immanensek, az empiriokritikusok és az empiriomonista az *idealizmus* egyes pontjairól, részleteiről, megfogalmazásáról,— mi *a limine* elvetjük filozófiájuk összes alapelveit, melyek e szentháromság közös elvei. Hadd hirdesse Bogdanov a legjobb értelemben s a legjobb szándékkal, Marx *valamennyi következtetését* elfogadva, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat „azonos“, — mi azt mondjuk: Bogdanov *mínusz* „empiriomonizmus“ (helyesebben *mínusz* machizmus) = marxista. Mert a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságának elmélete *elejétől végig badarság, feltétlenül reakciós* elmélet. És ha egyesek összeegyeztetik ezt a marxizmussal, a marxista magatartással, úgy meg kell mondanunk, hogy ezek az emberek jobbak, mint elméleteik, de nem mentegethetjük a marxizmus hajmeresztő elméleti eltorzításait.

Bogdanov összeegyezteti elméletét Marx következtetéseivel, de e következtetések kedvéért feláldozza a következetesség legelemibb követelményeit. A világgazdaságban minden egyes termelő tudatában van annak, hogy bizonyos változást idéz elő a termelés technikájában, minden egyes árutulajdonos tudatában van annak, hogy bizonyos termékeket másokra cserél ki, de ezek a termelők és ezek a tulajdonosok nincsenek tudatában annak, hogy ezzel megváltoztatják a *társadalmi létet*. Mindezeknek a szerteágazó változásoknak összegét hetvenhét Marx se tudná átfogni a kapitalista világgazdaságban. A legtöbb, amit el lehetett érni, az, hogy felfedezték e változások *törvényeit*, lényegében és alapjában véve kimutatták e változások és történelmi fejlődésük *objektív* logikáját, — mely nem abban az értelemben objektív, hogy a tudatos lények, az emberek társadalma a tudatos lények létezésétől *függetlenül* létezhet és fejlődhet (Bogdanov csak ezeket a semmiségeket *hangsúlyozza* „elméletével“), hanem abban az értelemben, hogy a társadalmi lét *független* az emberek *társadalmi tudatától*. Az ember él és gazdálkodik, gyermekeket szül, termékeket termel, s ezeket kicseréli: ebből az

események objektív és szükségszerű láncolata alakul ki, az ember *társadalmi* tudatától független fejlődés láncolata, melyet ez a tudat sohasem foghat át teljesen. Az emberiség legfőbb feladata az, hogy a gazdasági fejlődésnek (a társadalmi lét fejlődésének) objektív logikáját általános és fő vonásaiban átfogja, hogy így annál szabatosabban, világosabban, kritikusabban alkalmazhassa *hozzá* társadalmi tudatát és az összes kapitalista országok élenjáró osztályainak tudatát.

Bogdanov mindezt elismeri. Tehát? *Valójában* tehát sutba dobja „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságának" elméletét, mely csak skolasztikus ballaszt, — éppoly üres, holt és értéktelen nyomtaték, mint „az egyetemes helyettesítés elmélete" vagy az „elemek", az „introjekció" tana és a többi machista badarság. De „a halott magával ragadja az élőt", a holt skolasztikus ballaszt Bogdanov *akarata ellenére és tudatától függetlenül* a Schubert-Soldernek és a többi reakciósok *készséges eszközévé* teszi Bogdanov filozófiáját, a reakciósok eszközévé, akik száz professzori katedráról ezerféle változatban *éppen ezt* a halottat nyilvánítják élőnek és terjesztik az élővel szemben, hogy megfojtsák az élőt. Bogdanov maga minden reakciónak és különösen a burzsoá reakciónak esküdt ellensége. A Bogdanov-féle „helyettesítés", valamint „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságának" elmélete azonban ezt a reakciót *szolgálja*. Szomorú, de tény.

Minden materializmus elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csak a lét tükröződése, a legjobb esetben megközelítően hű (adekvát, eszményi pontosságú) tükröződése. A marxizmus filozófiájából, ebből az egy acéldarabból öntött filozófiából egyetlen alaptételt, egyetlen lényeges részt sem lehet kitörölni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, hogy ne szegődnénk a reakciós burzsoá hazugság szolgálatába.

Még néhány példát hozunk fel arra, hogyan lesz úrrá a holt filozófiai idealizmus az eleven marxista Bogdanovon.

A „Mi az idealizmus?" című cikk, 1901 (ugyanott, 11. és köv. old.). „A következő eredményre jutunk: ott is, ahol az emberek nyilatkozatai a haladásról megegyeznek egymással, és ott is, ahol eltérnek, a haladás eszméjének fő értelme egy és ugyanaz marad: *a tudatélet fokozódó teljessége és összhangja*. Ez a haladás fogalmának objektív tartalma... Ha most összehasonlítjuk a haladás eszméjének általunk nyert pszichológiai kifejezését az előbb megmagyarázott biológiai kifejezéssel („biológiailag *haladásnak nevezzük az élet összegének növekedését*", 14. old.), könnyen meggyőződhetünk arról, hogy az előbbi teljesen egybevág az utóbbival és levezethető belőle... Mivel a társadalmi élet a társadalom tagjainak pszichikai életéből áll, ezért a haladás eszméjének tartalma itt is ugyanaz lesz: az élet fokozódó teljessége és összhangja; csak hozzá kell fűznünk, hogy az emberek *társadalmi* életének fokozódó teljessége és összhangja. És természetesen a társadalmi haladás eszméjének sohasem volt és nem is lehet más tartalma" (16. old.).

„Arra a következtetésre jutottunk... hogy az idealizmus az ember lelkében a szociálisabb hangulatoknak a kevésbbé szociálisak felett aratott győzelmét fejezi ki, hogy a haladás eszménye a haladó társadalmi tendencia tükröződése az idealista pszichikában" (32).

Mondanunk sem kell, hogy ebben a biológiával és szociológiával űzött játékban *szemernyi* marxizmus sincs. Spencernél és Mihajlovszkijnál akárhány, semmivel sem rosszabb meghatározást találhatunk, melyek semmit sem határoznak meg, csak a szerző „jószándékát" mutatják, meg azt, hogy *egyáltalában nem érti*, „mi az idealizmus" és mi a materializmus.

Az „Empiriomonizmus" harmadik könyve, „A társadalmi kiválasztás" (a módszer alapjai), 1906. A szerző azzal kezdi, hogy elveti „Lange, Ferri, Woltmann és sok más szerző eklektikus társadalombiológiai kísérleteit" (1. old.), a 15. oldalon pedig már kifejti a „kutatás" eredményét: „Az energetika és a társadalmi kiválasztás alapvető kapcsolatát így fogalmazhatjuk meg:

A társadalmi kiválasztás minden aktusa ama társadalmi komplexum energiájának növekedését vagy csökkenését je-

lenti, amelyre vonatkozik. Az előbbi esetben «pozitív», az utóbbiban «negatív kiválasztással» van dolgunk." (A szerző kiemelése.)

És ezt a hallatlan badarságot marxizmusnak nevezik! Elképzelhető-e meddőbb, holtabb, skolasztikusabb valami, mint az ilyen biológiai és energetikai szavacskák összefűzése, melyek semmit sem adnak és nem is adhatnak a társadalomtudományok területén? Még csak nyoma sincs itt a konkrét közgazdasági kutatásnak, Marx *módszerének*, a dialektikus módszernek és a materialista világnézetnek, — definíciók *költése*, puszta kísérletezés az egész, hogy a marxizmus kész eredményeihez szabják ezeket a definíciókat. „A tőkés társadalom termelőerőinek gyors növekedése kétségkívül a társadalmi egész energiájának a gyarapodása..." — e mondat második fele kétségkívül a mondat első felének egyszerű ismétlése tartalmatlan műszavakkal, amelyek mintha „elmélyítenék" a kérdést, valójában pedig *hajszálnyira* sem különböznek Lange és társai eklektikus társadalombiológiai kísérleteitől! — „... de e folyamat diszharmonikus jellege arra vezet, hogy «válsággal», a termelőerők roppant pazarlásával, hirtelen energiacsökkenéssel végződik: a pozitív kiválasztást negatív kiválasztás váltja fel" (18).

Hát nem Lange ez? Biológiai és energetikai címkét ragasztanak arra, amit a válságokról már amúgy is tudunk, s egy szemernyi konkrét anyaggal sem egészítik ki, nem világítják meg a válságok természetét. Mindez igen dícséretreméltó; a szerző nyilván meg akarja erősíteni és el akarja mélyíteni Marx következtetéseit, de valójában csak *felhígítja* ezzel az elviselhetetlenül unalmas, holt skolasztikával. „Marxistának" itt csak az eleve ismert következtetés *megismétlése* mondható, míg „új" megalapozása, ez az egész „*társadalmi energetika*" (34) és „társadalmi kiválasztás" csak *szóhalmaz*, a marxizmus merő kigúnyolása.

Bogdanov egyáltalában nem marxista kutatással foglalkozik, hanem azzal, hogy e kutatásnak már előbb elért eredményeit biológiai és energetikai terminológiával sallangozza fel. Ez az egész kísérlet elejétől végig semmit sem ér, mert ezek a fogalmak: „kiválasztás", az energia „asszimilációja és disszimilációja", energetikai mérleg stb. stb. —

a társadalomtudományokra alkalmazva csak *üres frázisok*. Ezeknek a fogalmaknak segítségével *nem lehet kutatni* a társadalmi jelenségeket, nem lehet tisztázni a társadalomtudományok *módszerét*. Mi sem könnyebb, mint „energetikai" vagy „társadalombiológiai" címkét ragasztani olyan jelenségekre, mint a válságok, a forradalmak, az osztályharc stb., de nincs is ennél meddőbb, skolasztikusabb, holtabb munka. Nem az a fontos, hogy Bogdanov emellett Marx szerint igyekszik formulázni *valamennyi* eredményét és következtetését, illetőleg „majdnem" valamennyit (láttuk, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának kérdését „helyesbítette"), — hanem az, hogy ennek az igyekezetnek, ennek a „társadalmi energetikának" a *módszerei* teljesen hamisak és semmiben sem különböznek Lange módszereitől.

„Lange úr — írta Marx 1870 június 27-én Kugelmannnak — („A munkáskérdés stb.", 2. kiad.) agyba-főbe dícsér engem, de csak azért, hogy saját magát tüntesse fel nagy embernek. Lange úr ugyanis nagy felfedezésre jutott. Az egész történelemben egyetlen nagy természeti törvény uralkodik. Ez a természeti törvény a «Struggle for life», a «létért való küzdelem» *frázisa* (Darwin kifejezése ebben a használatában üres frázissá válik), és ennek a frázisnak a tartalma Malthus népesedési, jobban mondva túlnépesedési törvénye. Ahelyett tehát, hogy elemeznék ezt a «Struggle for life»-ot, amint a különböző társadalmi formákban történelmileg megnyilvánult, nem tesznek egyebet, mint hogy minden konkrét harcot a «Struggle for life» frázisává, s ezt a frázist Malthus népesedési fantáziájává változtatják. Meg kell adni, nagyon meggyőző módszer ... a pöffeszkedő, tudományosságot mímelő, fennhéjázó tudatlanság és a lomha gondolkodás számára"[78].

Marx alapjában véve nem azért bírálja Langét, mert Lange a malthusizmust becsúsztatja a társadalomtudományba, hanem azért, mert ha *általában vett* biológiai fogalmakat visznek át a társadalomtudományok területére, ez nem egyéb, mint *frázis*. „Jó" célból viszik-e át ezeket a fogalmakat, vagy pedig helytelen szociológiai következtetések igazolása végett, — a frázis mindenképpen frázis

marad. És Bogdanov „társadalmi energetikája", a társadalmi kiválasztás tanának a marxizmussal való összeboronálása éppen ilyen frázis.

Az ismeretelméletben Mach és Avenarius nem fejlesztette tovább az idealizmust, hanem a *régi* idealista hibákat nagyigényű terminológiai badarságokkal („elemek", „elvi koordináció", „introjekció" stb.) tetézte, ugyanígy a társadalomtudományban is az empiriokriticizmus, bármilyen őszintén rokonszenvez a marxizmus következtetéseivel, nagyigényű, de üres energetikai és biológiai szavakkal a történelmi materializmus kiforgatására vezet.

A jelenlegi oroszországi machizmusnak (helyesebben a szociáldemokraták bizonyos körében elterjedt machista járványnak) a következő történelmi sajátossága van. Feuerbach „lent materialista, fent idealista" volt; — ugyanez áll bizonyos mértékben Büchnerre, Vogtra, Moleschottra és Dühringre is, azzal a lényeges különbséggel, hogy ezek a filozófusok törpék és szánalmas kontárok voltak Feuerbachhoz képest.

Marx és Engels filozófiája Feuerbachéból sarjadt ki, s a kontárok ellen folytatott harcban érett meg, természetes tehát, hogy mindketten a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben erősebben hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, mint a dialektikus *materializmust*, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*. A mi machistáink, akik marxisták szeretnének lenni, egészen más történelmi időszakban érkeztek el a marxizmushoz, olyan időben, mikor a burzsoá filozófia különösen az ismeretelméletre specializálta magát, a dialektikának csak némely alkotórészét vette át (például a relativizmust), de azt is egyoldalú, eltorzított formában, és főképp arra fordította figyelmét, hogy lent védelmezze meg, illetve állítsa helyre az idealizmust, nempedig fent. Mindenesetre tény, hogy a pozitivizmus és különösen a machizmus sokkal többet foglalkozott az ismeretelmélet körmönfont meghamisításával: materialista jelmezt öltött, állítólagos materialista terminológiába burkolta az idealizmust — és

aránylag kevés figyelmet fordított a történelem filozófiájára. A mi machistáink nem értették meg a marxizmust, mert — hogy úgy mondjuk — a *másik oldalról* érkeztek el hozzá, megtanulták ugyan — sőt olykor inkább csak bemagolták — Marx közgazdasági és történelmi elméletét, de nem értették meg annak alapját, vagyis a filozófiai materializmust. Az eredmény az lett, hogy Bogdanovot és társait fordított orosz Büchnereknek és Dühringeknek kell neveznünk. Fent materialisták szeretnének lenni, de lent nem képesek megszabadulni a zavaros idealizmustól! „Fent" Bogdanov történelmi materialista — igaz, hogy vulgáris és erősen idealizmussal fertőzött történelmi materialista —, „lent" pedig idealista, aki marxista műszavakba burkolja, marxista szócskákkal sallangozza fel idealizmusát. „Társadalmilag szervezett tapasztalat", „kollektív munkafolyamat" — ezek marxista szavak, de *csak szavak*, mert mögöttük idealista filozófia rejlik, mely a dolgokat érzet-„elemek" komplexumainak, a külső világot az emberiség „tapasztalatának" vagy „empirioszimbolumának", a fizikai természetet a „pszichikaiból" „leszármazottnak" stb. stb. nyilvánítja.

Egyre körmönfontabban hamisítják meg a marxizmust, egyre ügyesebben tálalnak fel antimaterialista tanokat marxizmus gyanánt — ez jellemzi korunk revizionizmusát a politikai gazdaságtanban is, a taktikai kérdésekben is és általában a filozófiában — az ismeretelméletben és a társadalomtudományban egyaránt.

3. A SZUVOROV-FÉLE „TÁRSADALOMFILOZÓFIA ALAPJAI"-RÓL

A „Vázlatok a marxizmus filozófiája «köréből»", mely Sz. Szuvorov elvtárs említett cikkével zárul, éppen a könyv kollektív jellegénél fogva szokatlanul erősen hat. Mikor így együttesen és sorban elvonul előttünk Bazarov, aki azt mondja, hogy Engels szerint „éppen az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság", Berman, aki Marx és Engels dialektikáját misztikának nyilvánítja, Lunacsarszkij, aki a vallásnál köt ki, Juskevics, aki „Logosz"-t visz be „az adott irracionális áradatába", Bogdanov, aki az idealizmust a marxizmus filozófiájának nevezi, Gelfond,

aki J. Dietzgent megtisztítja a materializmustól és végül Sz. Szuvorov „A társadalomfilozófia alapjai“ című cikkével, — azonnal érezzük az új vonal „szellemét“. A mennyiség minőségbe csapott át. A „keresők“, akik eddig különkülön, egyes cikkekben és könyvekben kerestek, valóságos pronunciamentóval léptek fel. Maga az a tény, hogy kollektíve léptek fel a marxizmus filozófiája *ellen* (nempedig „köréből“), elmossa közöttük a részletekben mutatkozó nézeteltéréseket, s nyilvánvalókká lesznek a machizmusnak mint áramlatnak reakciós vonásai.

Ilyen körülmények közt annál érdekesebb Szuvorov cikke, mert a szerző nem empiriomonista és nem empiriokritikus, hanem egyszerűen „realista“ — őt tehát nem az fűzi a társaság többi tagjához, ami Bazarovot, Juskevicset, Bogdanovot mint filozófusokat megkülönbözteti egymástól, hanem az, ami közös bennük és mindannyiukat felsorakoztatja a dialektikus materializmus *ellen*. E „realista“ szociológiai elmélkedéseinek és az empiriomonista elmélkedéseinek összehasonlítása segítségünkre lesz abban, hogy felvázoljuk *közös* tendenciájukat.

Szuvorov ezt írja: „A világfolyamatot szabályozó törvények lépcsőzetében az egyes és bonyolult törvények általános és egyszerű törvényekre vezethetők vissza, s valamennyi alá van rendelve a fejlődés egyetemes törvényének, az *erő-ökonómia törvényének*. Ennek a törvénynek az a lényege, hogy *minden erőrendszer annál maradandóbb és fejlődőképesebb, minél kevesebb benne az erőkifejtés, minél több a felhalmozás és minél jobban szolgálja az erőkifejtés a felhalmozást*. A mozgó egyensúly formái, melyek régóta felkeltették az objektív célszerűség gondolatát (a naprendszer, a földi jelenségek körforgása, az életfolyamat), éppen a bennük meglevő energia megtakarítása és felhalmozása, belső ökonómiájuk következtében képződnek és fejlődnek. Az erő-ökonómia törvénye minden — szervetlen, biológiai és társadalmi — fejlődés egyesítő és szabályozó elve“ (293. old., a szerző kiemelése).

Meglepően könnyen sütnek ki „egyetemes törvényeket“ a mi „pozitivistáink“ és „realistáink“! Csak az kár, hogy ezek a törvények semmivel sem jobbak, mint azok, amelyeket szintoly könnyen és gyorsan sütött ki Eugen

Dühring. Szuvorov „egyetemes törvénye" éppoly tartalmatlan, fellengzős frázis, mint Dühring egyetemes törvényei. Próbálják alkalmazni ezt a törvényt a szervetlen fejlődésre, melyet a szerző a fejlődés három területe közül elsőnek említ. Meg fogják látni, hogy itt az energia megmaradásának és átalakulásának törvényén *kívül* nem sikerül alkalmazni, méghozzá „egyetemesen" alkalmazni semmiféle „erő-ökonómiát". Az „energia megmaradásának" törvényét pedig a szerző már különválasztotta, már előbb említette (292. old.) mint külön törvényt*. Mi maradt hát ezen a törvényen kívül a szervetlen fejlődés területén? Hol vannak azok a kiegészítések vagy bonyodalmak vagy új felfedezések vagy új tények, melyek feljogosították a szerzőt arra, hogy az *„erő-ökonómia"* törvényévé változtassa („tökéletesítse") az energia megmaradásának és átalakulásának törvényét? Egyáltalában nincsenek ilyen tények vagy felfedezések, és Szuvorov sem szólt róluk semmit. Egyszerűen — a fontosság kedvéért, mint Turgenyev Bazarovja mondogatta — fogta a tollát és se szó, se beszéd, kirázta belőle a „reális monista filozófia" új „egyetemes törvényét" (292. old.). Legény a talpán! Miért volna rosszabb Dühringnél?

Lássuk a fejlődés második területét — a biológiait. Vajjon itt, ahol a szervezetek a létért való küzdelem és a kiválasztás útján fejlődnek, az erő-ökonómia törvénye-e az

---

* Jellemző, hogy Szuvorov az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezését „az *energetika* alaptételei megállapításának" nevezi (292). Vajjon nem hallotta-e „realistánk", aki marxista szeretne lenni, hogy a vulgáris materialista Büchner és társai és a dialektikus materialista Engels egyaránt a *materializmus* alaptételei megállapításának tartották ezt a törvényt? Vajjon gondolkodott-e „realistánk" azon, hogy mit jelent ez a különbség? Ó, nem — ő egyszerűen követte a divatot, elismételte azt, amit Ostwald mondott, — ez az egész. Az a baj, hogy az efféle „realisták" behódolnak a divatnak, míg Engels például *magáévá tette a számára új* energia *szakkifejezést*, s maga is kezdte használni 1885-ben (az „Anti-Dühring" 2. kiadásához írt előszóban) és 1888-ban (a „Ludwig Feuerbach"-ban), de egyformán, váltakozva használta az „erő" és a „mozgás" fogalmával. Engels gazdagabbá tudta tenni *materializmusát* azzal, hogy elsajátította az új terminológiát. A· „realisták" és más zavarosfejűek felkapták ugyan az új szakkifejezést, de nem vették észre a materializmus és az energetika különbségét!

egyetemes vagy pedig az erőpazarlás „törvénye"? Nem baj! A „reális monista filozófia" szerint az egyetemes törvény „*értelme*" különböző területeken különböző lehet, előfordulhat például, hogy a *magasabbrendű* szervezetek az alacsonyabbrendűekből fejlődnek ki. Nem számít, hogy az egyetemes törvény ilymódon üres frázissá válik — csak a „monizmus" elve maradjon sértetlen. A harmadik (a társadalmi) területen pedig harmadik értelmében foghatjuk fel az „egyetemes törvényt", jelentheti a termelőerők fejlődését. Hiszen azért „egyetemes törvény", hogy mindenre ráhúzhassák, amire csak akarják.

„Bár még fiatal a társadalomtudomány — már van szilárd alapja és vannak teljesen kiforrott általánosításai; a XIX. században elméleti magaslatra emelkedett, s ez Marx fő érdeme. Ő emelte a társadalomtudományt a társadalmi elmélet fokára..." Engels azt mondta, Marxnak köszönhető, hogy a szocializmus utópiából tudománnyá lett, de Szuvorovnak ez kevés. Hatásosabb lesz, ha a *tudománytól* (hát volt Marx előtt társadalomtudomány?) még *megkülönböztetjük az elméletet* — nem baj, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmi értelme sincs!

„...megállapítva a társadalmi dinamika alaptörvényét, melynek értelmében a termelőerők fejlődése az egész gazdasági és társadalmi fejlődés meghatározó elve. De a termelőerők fejlődése megfelel a munka növekedő termelékenységének, az energia viszonylagosan csökkenő felhasználásának és növekvő felhalmozásának..." (lám, milyen termékeny „a reális monista filozófia": a marxizmus új, energetikai megalapozását adja!) — „...ez az ökonómiai elv. Marx ilymódon az erő-ökonómia elvét tette meg a társadalmi elmélet alapjává..."

Ez az „ilymódon" igazán remek! *Mivel* Marxnak van politikai ökonómiája, *ezért* kérődzzünk mi is az „ökonómia" *szón*, s a kérődzés termékét nevezzük el „reális monista filozófiának"!

Nem, Marx nem az erő-ökonómia elvét tette meg elmélete alapjává. Ez badarság, melyet olyan emberek sütöttek ki, akiket nem hagynak nyugodni Eugen Dühring babérjai. Marx egészen pontosan meghatározta a termelőerők növekedésének fogalmát és tanulmányozta e növe-

kedés konkrét folyamatát. Szuvorov pedig kieszelt egy új szócskát a Marx elemezte fogalom megjelölésére, és nagyon szerencsétlenül eszelte ki, csak összekuszálta vele a dolgot. Mert hogy mit jelent az „erő-ökonómia", hogyan kell mérni, hogyan kell alkalmazni ezt a fogalmat, milyen pontosan meghatározott tények tartoznak ide, — ezt Szuvorov nem magyarázta meg, de nem is lehet megmagyarázni, mert ez zagyvaság. Hallgassuk tovább:

„... A társadalmi ökonómiának ez a törvénye nemcsak a társadalomtudomány belső egységének elve" (ért ebből valamit az olvasó?), „hanem egyszersmind a társadalmi elméletnek és a lét általános elméletének összekötő láncszeme" (294).

Úgy, úgy, Sz. Szuvorov újra felfedezte „a lét általános elméletét", miután a filozófiai skolasztika számos képviselője már — ki tudja hányadszor — a legkülönbözőbb formákban felfedezte. Gratulálunk az orosz machistáknak a lét új „általános elméletének" felfedezése alkalmából! Reméljük, legközelebbi kollektív munkájukat teljes egészében annak fogják szentelni, hogy megalapozzák és továbbfejlesszék ezt a nagy felfedezést!

A következő példa mutatja, hogyan ismerteti Marx elméletét a realista vagy reális monista filozófiának ez a képviselője. „Általában az emberek termelőerői genetikai gradációt alkotnak" (tyű!) „és munkaenergiájukból, az uralmuk alá vetett elemi erőkből, a kulturálisan átalakított természetből és a termelési technikát alkotó munkaeszközökből állnak ... Ezek az erők a munkafolyamattal szemben tisztán gazdasági funkciót teljesítenek; munkaenergiát takarítanak meg és fokozzák az energiaelhasználás termelékenységét" (298). A termelőerők gazdasági funkciót teljesítenek a munkafolyamattal szemben! Ez ugyanaz, mintha azt mondanók: az életerők életfunkciót teljesítenek az életfolyamattal szemben. Ez nem Marx-ismertetés, hanem a marxizmusnak képtelen szószeméttel való beszennyezése.

Lehetetlen mind sorra venni a Szuvorov cikkében található szemetet. „Az osztály szocializálása az emberek és tulajdonuk feletti kollektív uralom erősödésében nyilvánul meg" (313) ... „Az osztályharc arra irányul, hogy

megteremtsék a társadalmi erők egyensúlyának formáit" (322)... A társadalmi viszályok, az ellenségeskedés és a harc lényegében negatív, antiszociális jelenség. „A társadalmi haladás, tartalmának lényegét tekintve, az emberek társadalmiságának, társadalmi kapcsolatának fejlődését jelenti" (328). Köteteket lehet megtölteni efféle banalitásokkal — és meg is töltenek velük a burzsoá társadalomtudomány képviselői — de ha úgy tüntetik fel ezt, mint a marxizmus filozófiáját, — akkor ez már több a soknál. Ha Szuvorov legalább megkísérelné, hogy cikkében a marxizmust népszerűsítse, nem volna szabad túlságosan szigorúan megítélni; mindenki elismerné a szerző jószándékát, s megállapítaná, hogy a kísérlet nem sikerült. Ez volna az egész. De mikor egy machista csoport „A társadalomfilozófia alapjai" címmel tálal fel ilyesmit, mikor a marxizmus „továbbfejlesztésének" ugyanilyen módszereit látjuk Bogdanov filozófiai könyvecskéiben is, akkor elkerülhetetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a reakciós ismeretelmélet és a reakciós szociológiai erőlködések elválaszthatatlan kapcsolatban vannak egymással.

4. PÁRTOK A FILOZÓFIÁBAN ÉS FEJNÉLKÜLI FILOZÓFUSOK

Még meg kell vizsgálnunk, milyen álláspontot foglal el a machizmus a vallás kérdésében. Ez azonban tovább vezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy vannak-e egyáltalán pártok a filozófiában, s mi a jelentősége a pártonkívüliségnek a filozófiában.

Egész eddigi fejtegetésünk során, minden egyes ismeretelméleti kérdéssel kapcsolatban, melyet érintettünk, minden egyes filozófiai kérdéssel kapcsolatban, melyet az új fizika felvetett, nyomon követtük a *materializmus* és az *idealizmus* harcát. Az új terminológiai fogások halmaza, a tudálékos skolasztika szemete mögött kivétel nélkül mindig *két* fő vonallal, két fő irányzattal találkoztunk a filozófiai kérdések megoldásánál. A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet (a manapság *elterjedt* terminológia szerint: a tapasztalatot), a pszichikait stb. pedig másodlagosnak — ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójá-*

ban ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat. Éppen abból fakad e téren ezernyi hiba és annyi zűrzavar, hogy a szakkifejezések, definíciók, skolasztikus csodabogarak, csalafinta szavak mögött *nem veszik észre* ezt a két fő tendenciát. (Bogdanov például nem akarja elismerni, hogy ő idealista, mert ő — lám — az olyan „metafizikai" fogalmakat, mint a „természet" és a „szellem", „tapasztalati" fogalmakkal: a fizikaival és a pszichikaival helyettesítette. Megváltoztattak egy szócskát!)

Marx és Engels zsenialitása éppen abban rejlik, hogy igen hosszú időn, *majdnem fél évszázadon át* továbbfejlesztették a materializmust, az egyik fő filozófiai irányzatot, nem vesztegeltek egyhelyben már megoldott ismeretelméleti kérdéseket ismételgetve, hanem következetesen alkalmazták — megmutatták, *hogyan* kell alkalmazni *ugyanazt* a materializmust a társadalomtudományok terén, s mint szemetet, badarságot, fellengzős és nagyképű zagyvaságot könyörtelenül félresöpörtek minden olyan kísérletet, mely egy „új" filozófiai vonal „felfedezésére", egy „új" irány feltalálására stb. irányult. Marx és Engels egész munkássága idején üldözte, irtotta az ilyen szószátyárkodó próbálkozásokat, az új filozófiai „izmus"-okkal űzött skolasztikus játékot, a kérdés lényegének nyakatekert szócskákkal való szándékos elhomályosítását, üldözte azokat, akik képtelenek voltak megérteni és világosan ismertetni a két fő ismeretelméleti irányzat harcát.

Azt mondottuk, majdnem fél évszázadon át. Valóban, Marx már 1843-ban, mikor még csak útban volt, hogy Marxszá, vagyis a tudományos szocializmus megalapítójává, a materializmus minden előző formájánál mérhetetlenül gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus* megalapítójává váljék, — Marx már abban az időben meglepően világosan jelölte meg a fő filozófiai vonalakat. K. Grün közli Marx 1843 október 20-án Feuerbachnak írt levelét[79], melyben Marx arra kéri Feuerbachot, hogy írjon egy cikket a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-be[80] Schelling ellen. Ez a Schelling üres szószátyár — írja Marx —; igényt tart arra, hogy átfogja és túlszárnyalja az összes előző filozófiai irányzatokat. „A francia romantikusoknak és misztikusoknak ezt

mondja: bennem egyesül a filozófia és a teológia; a francia materialistáknak ezt: bennem egyesül a test és az eszme; a francia szkeptikusoknak ezt: én vagyok a dogmatika lerombolója"*. Marx már akkor látta, hogy a „szkeptikusok", nevezzék bár magukat hume-istáknak vagy kantistáknak (vagy machistáknak, mint a XX. században), mind a materializmus, mind az idealizmus „dogmatikája" ellen kiabálnak, s nem engedte eltéríttetni magát ezernyi szánalmas filozófiai rendszerecske egyikétől sem, hanem Feuerbachon keresztül egyenesen rálépett a materialista útra és szembefordult az idealizmussal. Marx harminc évvel később, a „Tőke" első kötetének második kiadásához írt utószavában ugyanilyen világosan és szabatosan szembeállítja *saját materializmusát* a hegeli, vagyis a legkövetkezetesebb, legfejlettebb *idealizmussal*, lenézően félrelöki Comte „pozitivizmusát", s szánalmas epigonoknak bélyegzi azokat a korabeli filozófusokat, akik azt képzelik, hogy megsemmisítették Hegelt, valójában pedig csak Kant és Hume Hegel előtti hibáit ismételték. Marx 1870 június 27-én Kugelmannak írt levelében ugyanilyen lenézően kezeli „Büchnert, Langét, Dühringet, Fechnert s a többieket", mert nem tudták megérteni és lenézik Hegel dialektikáját**. Vegyük végül Marxnak a „Tőké"-ben és egyéb munkáiban található egyes filozófiai megjegyzéseit, — az alapmotívum mindenütt *változatlan:* síkraszáll a *materializmus* mellett, és gúnyos megvetéssel ostoroz minden elkenést, minden zagyvaságot, minden *idealista* elhajlást. E két sarkalatos ellentét körül forognak Marx *összes* filozófiai megjegyzései, s a professzori filozófia szempontjából ebben a „szűkkeblűségben" és „egyoldalúságban" rejlik a marxi megjegyzések fogyatékossága. Valójában pedig Marxnak éppen az az óriási érdeme, hogy félrelökte a ma-

---

* *Karl Grün.* „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung", I. Bd., Lpz., 1874, S. 361.

** Marx 1870 december 13-i levelében ezt írja a pozitivista Beeslyről: „mint Comte követője, nem tud meglenni anélkül, hogy össze ne hordjon mindenféle tücsköt-bogarat" (crotchets)[81]. V. ö. ezzel Engelsnek a Huxley-féle pozitivistákról 1892-ben adott jellemzését[82].

terializmus és az idealizmus kibékítésére irányuló korcs terveket, s élesen meghatározott filozófiai úton haladt *előre*.

Engels teljesen Marx szellemében és Marxszal szorosan együttműködve valamennyi filozófiai munkájában, *minden* kérdésben röviden és világosan szembeállítja a materialista és az idealista vonalat, és sem 1878-ban, sem 1888-ban, sem 1892-ben[83] nem veszi komolyan azokat a végnélküli sikertelen erőfeszítéseket, hogy „leküzdjék" a materializmus és az idealizmus „egyoldalúságát", hogy egy *új* vonalat, valamilyen „pozitivizmust", „realizmust" vagy egyéb professzori sarlatánizmust hirdessenek. Engels *elejétől végig* a materializmus következetes érvényesítésének jelszava alatt vívta meg a Dühring elleni harcot, azzal vádolva a materialista Dühringet, hogy nyakatekert szavakkal elhomályosítja a dolog lényegét, hogy frázisokkal dobálózik, hogy fejtegetéseiben olyan módszereket alkalmaz, amelyek azt mutatják, hogy engedményt tesz az idealizmusnak, hogy áttér az idealizmus álláspontjára. Vagy mindvégig következetes materializmus, vagy pedig hazug és zagyva filozófiai idealizmus — így teszi fel a kérdést az „Anti-Dühring" *minden egyes paragrafusában*, s ezt csak olyan emberek voltak képtelenek észrevenni, akiknek agyát már megrontotta a reakciós professzori filozófia. S Engels egészen 1894-ig — ekkor írta az utolsó előszót az újból átnézett és utoljára kibővített „Anti-Dühring"-hez — állandóan figyelemmel kísérte az új filozófiát és az új természettudományt, s régi határozottságával mindvégig kitartott világos és szilárd álláspontja mellett, félresöpörve az új rendszerek és rendszerecskék szemetjét.

Az, hogy Engels figyelemmel kísérte az új filozófiát, látható a „Ludwig Feuerbach"-ból. Az 1888-ban írt előszóban még egy olyan jelenségre is kitér, mint a klasszikus német filozófia újjászületése Angliában és Skandináviában; az uralkodó újkantizmusról és hume-izmusról pedig (az előszóban is, a könyv szövegében is) csak a legmélyebb megvetéssel beszél. Egészen nyilvánvaló, hogy Engels, aki látta, hogy a *divatos* német és angol filozófia csak a kantizmus és a hume-izmus régi, Hegel előtti hibáit ismétli, jót várt még attól is, ha (Angliában és Skandináviában) *Hegel*

felé fordulnak, mert azt remélte, hogy a nagy idealista és dialektikus meg fogja könnyíteni a sekélyes idealista és metafizikai tévelygések felismerését.

Engels nem bocsátkozik a németországi újkantizmus és az angliai hume-izmus rengeteg árnyalatának vizsgálatába, hanem *eleve* elveti azokat, mert alapvetően eltérnek a materializmustól. Engels *„tudományos visszaesésnek"* nyilvánítja mindkét iskola *egész irányát*. És hogyan értékeli ezeket az újkantistákat és hume-istákat — akik közül például Huxleyt feltétlenül ismernie kellett —, hogyan értékeli a divatos terminológia szempontjából kétségtelenül „pozitivista", kétségtelenül „realista" tendenciájukat? Engels azt a „pozitivizmust" és azt a „realizmust", amely oly sok zavarosfejű embert csábított és csábít, *a legjobb esetben is filiszteri fogásnak* nevezte, amellyel *titokban becsempészik a materializmust*, nyilvánosan pedig ócsárolják és megtagadják! Aki csak egy cseppet gondolkodott azon, hogy miért jellemezte *így* Engels T. Huxleyt, ezt az igen nagy természettudóst, aki hasonlíthatatlanul realistább realista és pozitívabb pozitivista, mint Mach, Avenarius és társaik, — az el tudja képzelni, milyen megvetéssel fogadná ma Engels azt a maroknyi marxistát, aki a „legújabb pozitivizmusért" vagy a „legújabb realizmusért" stb. lelkesedik.

Marx és Engels elejétől végig pártos volt a filozófiában; mindenféle „legújabb" irányzatban le tudták leplezni azt, ami eltért a materializmustól s elnézést tanúsított az idealizmus és a fideizmus iránt. Ezért ítélték meg Huxleyt *kizárólag* a következetes materializmus szempontjából. Ezért rótták fel Feuerbachnak azt, hogy nem volt következetes materialista, — hogy egyes materialisták hibái miatt elfordult a materializmustól, — hogy azért harcolt a vallás ellen, hogy megújítsa vagy egy új vallást teremtsen, — hogy a szociológiában nem tudott szakítani az idealista frázisokkal és nem tudott materialistává lenni.

És J. Dietzgen, bár helyenként tévedett a dialektikus materializmus kifejtésében, teljes mértékben értékelte és átvette tanítómestereinek ezt a nagyszerű és rendkívül értékes hagyományát. J. Dietzgen sokat vétett a materializmustól való ügyetlen eltéréseivel, de sohasem tett kísérle-

tet arra, hogy elvben szakítson vele, hogy „új" zászlót bontson; a döntő pillanatban mindig szilárdan és kategorikusan kijelentette: materialista vagyok, a mi filozófiánk materialista filozófia. „Az összes pártok közül — mondta helyesen a mi Joseph Dietzgenünk — a középpárt a legundorítóbb ... Miként a politikában mindinkább két táborban csoportosulnak a pártok ... ugyanúgy a tudomány is két fő osztályra (Generalklassen) oszlik: egyrészt metafizikusokra, másrészt fizikusokra vagy materialistákra*. A mindenféle néven fellépő közbülső elemek és a mindenáron békítgető kuruzslók — spiritualisták, szenzualisták stb. stb. — útközben belesodródnak az árba. Mi határozottságot követelünk, világosságot akarunk. Idealistáknak** a reakciós népbutítók (Retraitebläser) nevezik magukat, azokat viszont, akik arra törekszenek, hogy az emberi elmét felszabadítsák a metafizika varázsa alól, materialistáknak kell neveznünk ... Ha a két pártot a szilárdhoz és a cseppfolyóshoz hasonlítjuk, akkor középütt valami kásaszerű van"***.

Igaz! A „realisták" stb. — köztük a „pozitivisták", a machisták s a többiek — mind nyomorúságos kása, megvetett filozófiai *középpárt*, mely minden egyes kérdésben összezavarja a materialista és az idealista irányt. Akik azzal próbálkoznak, hogy kiugorjanak e két fő filozófiai irányzatból, azok csak „békítgető kuruzslók".

J. Dietzgen egyáltalában nem kételkedett abban, hogy az idealista filozófia „tudományos népbutítása" csupán előcsarnoka a nyílt papi népbutításnak. „A tudományos népbutítás — írta — komolyan próbálja támogatni a vallásos népbutítást" (id. mű, 51). „Különösen az ismeretelmélet területe, az emberi szellem megnemértése az a tetűfészek" (Lausgrube), ahová a népbutítás mindkét fajtája

* Dietzgen itt is ügyetlen, nem pontos kifejezést használ: „metafizikusok" helyett „idealistákat" kellett volna mondania. Másutt J. Dietzgen a metafizikusokat a dialektikusokkal állítja szembe.

** Mint látjuk, Dietzgen már kijavította a hibát és *pontosabban* megmagyarázta, hogy milyen a materializmus ellenségeinek pártja.

*** Lásd a „Szociáldemokrata filozófia" c., 1876-ban írt cikket. „Kleinere philosophische Schriften", 1903, S. 135.

„petéit lerakja". „Diplomás lakájok, akik «eszményi javakról» fecsegnek és kényszeredett (geschraubter) idealizmussal butítják a népet" (53) — így jellemzi J. Dietzgen a filozófia-professzorokat. „Miként a jóistennek az ördög, ugyanúgy a katedra papjának (Kathederpfaffen) a materialista az ellenlábasa." A materializmus ismeretelmélete „egyetemes fegyver a vallásos hit ellen" (55), — mégpedig nemcsak „a közismert, hivatalos, közönséges papi vallás ellen, hanem a megkótyagosodott (benebelter) idealisták megtisztult, fennkölt professzori vallása ellen is" (58).

A „felemás" szabadgondolkodó professzorokkal szemben Dietzgen hajlandó volt előnyben részesíteni a „becsületes vallásosságot" (60), — „ott rendszer van", ott egész emberek vannak, akik nem szakítják el az elméletet a gyakorlattól. „A filozófia nem tudomány, hanem védőeszköz a szociáldemokrácia ellen" (107) — a professzor urak számára. „Azok, akik filozófusoknak nevezik magukat, a professzorok és magántanárok látszólagos szabadgondolkodásuk ellenére többé-kevésbbé babonásak és misztikusak . . . a szociáldemokráciával szemben . . . valamennyien egyetlen reakciós tömeget alkotnak" (108). „Hogy a helyes úton haladhassunk, meg nem tévesztve a vallásos és filozófiai ostobaságoktól (Welsch), tanulmányozzuk a legnagyobb tévelygések útját (den Holzweg der Holzwege) — a filozófiát" (103).

És most lássuk Machot, Avenariust és iskolájukat a filozófiai pártok szempontjából. Ó, ezek az urak *dicsekszenek pártonkívüliségükkel*, s ha van ellenlábasuk, akkor csak egy: *kizárólag — a materialista.* Az *összes* machisták *valamennyi* írásán vörös fonálként húzódik végig az a korlátolt igényesség, hogy ők „felülemelkednek" a materializmuson és az idealizmuson, felülmúlják ezt az „elavult" ellentétet, a *valóságban* pedig ez az egész társaság *lépten-nyomon* az idealizmus útjára tér és tántoríthatatlanul, szakadatlanul harcol a materializmus ellen. Egy Avenarius raffinált ismeretelméleti csodabogarai nem egyebek, mint professzori kiagyalások, a „maga" kis filozófiai szektájának megalapítását célzó kísérletek, de a *valóságban*, a modern társadalom eszméinek és irányzatainak harcában, ezeknek az ismeretelméleti mesterkedéseknek egyetlen, kizárólag egyet-

len *objektív* szerepük van, éspedig az, hogy útját egyengessék az idealizmusnak és a fideizmusnak, és hűségesen szolgálják őket. Valóban nem véletlen, hogy a Ward-féle angol spiritualisták is, a francia neo-kriticisták is, akik magasztalják Machot, mert harcol a materializmus ellen, s a német immanensek is az empiriokritikusok kicsiny iskolácskájába kapaszkodnak! J. Dietzgen formulája: „a fideizmus diplomás lakájai" — pontosan ráillik Machra, Avenariusra és egész iskolájukra*.

Az orosz machistáknak, akik fejükbe vették, hogy a machizmust „kibékítik" a marxizmussal, éppen az a szerencsétlenségük, hogy megbíztak a reakciós filozófia-professzorokban, s mivel megbíztak bennük, lejtőre jutottak. A Marx továbbfejlesztésére és kiegészítésére irányuló különféle kísérletek módszerei nagyon egyszerűek voltak. Elolvassák Ostwaldot, hisznek Ostwaldnak, szajkómódra ismétlik Ostwaldot, és ezt elnevezik marxizmusnak. Elolvassák Machot, hisznek Machnak, szajkómódra ismétlik Machot, és ezt elnevezik marxizmusnak. Elolvassák Poin-

---

* Íme, még egy példa arra, hogy a reakciós burzsoá filozófia széles körben elterjedt áramlatai valóban kihasználják a machizmust. A legeslegújabb amerikai filozófiában alighanem a „legújabb divat" a „pragmatizmus" (a görög „pragma" — tett, cselekvés — szóból; a cselekvés filozófiája). Talán a pragmatizmusról írnak legtöbbet a filozófiai folyóiratok. A pragmatizmus egyformán gúnyolja a materializmus és az idealizmus metafizikáját, magasztalja a tapasztalatot, és csakis a tapasztalatot, a gyakorlatot tartja az egyetlen kritériumnak, az általában vett pozitivista áramlatra hivatkozik, *különösképpen pedig Ostwaldra, Machra, Pearsonra, Poincaréra és Duhemre támaszkodik*, arra, hogy a tudomány nem „abszolút másolata a valóságnak", és — mindebből szerencsésen levezeti az istent, mégpedig gyakorlati célból, csakis a gyakorlat számára, minden metafizika nélkül, a tapasztalat határainak túllépése nélkül (v. ö. *William James*. „Pragmatism. A new name for some old ways of thinking", N. Y. and L., 1907 („Pragmatizmus. Új elnevezés a gondolkodás némely régi útja számára". New York és London 1907. — *Szerk.*), különösen az 57. és 106. old.). A machizmus és a pragmatizmus különbsége éppoly jelentéktelen és tizedrangú a materializmus szempontjából, mint az empiriokriticizmus és az empiriomonizmus különbsége. Hasonlítsák össze például az igazság Bogdanov-féle és pragmatista meghatározását: „a pragmatista szerint az igazság fajfogalom a tapasztalatban levő munkaértékek (working-values) minden fajtája számára" (ugyanott, 68. old.).

carét, hisznek Poincarénak, szajkómódra ismétlik Poincarét, és ezt elnevezik marxizmusnak! Ezek a professzorok igen értékes kémiai, történelmi, fizikai műveket tudnak írni, de ha filozófiáról van szó, *egyetlen szót sem szabad hinni egyiküknek sem*. Miért? Ugyanazon oknál fogva, amiért *egyetlen szót sem* szabad hinni *egyetlen* közgazdaságtan-professzornak sem, ha a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó, noha a tények speciális kutatása terén kitűnő munkákat tudnak alkotni. Mert a politikai gazdaságtan éppen olyan *párt*tudomány a modern társadalomban, mint az *ismeretelmélet*. A közgazdaságtan-professzorok nagyjában és egészében csak a tőkésosztály tudós segédei, a filozófia-professzorok pedig a teológusok tudós segédei.

A marxisták feladata mindkét téren az, hogy elsajátítsák és átdolgozzák azokat az eredményeket, melyeket ezek a „segédek" értek el (az új gazdasági jelenségek tanulmányozása terén például egyetlen lépést sem tehetünk e segédek munkáinak felhasználása nélkül), — és *értsenek* ahhoz, hogy lenyessék reakciós tendenciájukat, értsenek ahhoz, hogy érvényesítsék *saját* vonalukat és harcoljanak az ellenséges erők és osztályok *egész vonala ellen*. Éppen ez az, amihez nem értettek a mi machistáink, akik *szolgamódra* követik a reakciós professzori filozófiát. „Meglehet, hogy mi tévelygünk, de keresünk" — írta a „Vázlatok" szerzői nevében Lunacsarszkij. — Nem *önök* keresnek, hanem *önöket* keresik, ez a baj! Nem önök foglalnak állást saját szempontjukból, azaz marxista szempontból (mert hiszen önök marxisták szeretnének lenni) a burzsoá filozófiai divat minden egyes fordulatával kapcsolatban, hanem ez a divat jön el önökhöz, megejti önöket új, idealista ízű hamisítványaival: ma à la Ostwald, holnap à la Mach, holnapután à la Poincaré. Azok az („energetikával", „elemekkel", „introjekcióval" stb. űzött) ostobácska „elméleti" mesterkedések, melyeknek önök naivul hisznek, egy szűkkörű, miniatűr iskolácska keretei között maradnak, de a Wardok, a neo-kriticisták, az immanensek, a Lopatyinok, a pragmatisták azonnal megértik e mesterkedések eszmei és *társadalmi tendenciáját*, mely *elvégzi a maga dolgát*. Elmúlik az a lelkesedés is, mellyel az empiriokriticizmust és a „fizikai" idealizmust fogadták, elmúlik éppoly ha-

mar, mint az újkantizmusért és a „fiziológiai" idealizmusért való lelkesedés, de a fideizmus, mely ezerféleképp változtatja a filozófiai fideizmus javára szolgáló mesterkedéseit, hasznot húz minden ilyen lelkesedésből.

Az empiriokriticizmusnak a vallás kérdésében és a természettudomány kérdésében elfoglalt álláspontja kitűnően illusztrálja, hogy a burzsoá reakció *tényleg* osztályérdekből használja ki az empiriokriticizmust.

Vegyük az első kérdést. Csak nem gondolják, hogy Lunacsarszkij a marxizmus filozófiája *ellen* írt kollektív munkában véletlenül beszél „a legmagasabbrendű emberi potenciák istenítéséről", a „vallásos ateizmusról"* stb.? Ha ezt gondolják, ennek kizárólag az az oka, hogy az orosz machisták hamisan tájékoztatták a közönséget az *egész* európai machista áramlatról és ennek az áramlatnak a vallás kérdésében elfoglalt álláspontjáról. Ez az álláspont egyáltalában nem hasonlít Marx, Engels, J. Dietzgen álláspontjához, még Feuerbachéhoz sem, sőt *homlokegyenest ellenkezik* vele: kezdve Petzoldttól, aki azt hirdeti, hogy az empiriokriticizmus „nincs ellentétben sem a teizmussal, sem az ateizmussal" („Einf. i. d. Philosophie der reinen Erfahrung"**, I. 351), vagy Machtól, aki azt állítja, hogy „a vallási nézet magánügy" (francia ford., 434. old.), egészen a Machot magasztaló és Mach által magasztalt Cornelius, továbbá Carus és az összes immanensek *nyílt fideizmusáig*, leplezetlen, *reakciós tanításáig* mind ezt bizonyítja. A *filozófus* semlegessége ebben a kérdésben *máris* lakájkodás a fideizmus előtt, Mach és Avenarius pedig nem emelkedik és ismeretelméleti kiindulópontjainál fogva nem is emelkedhetik feljebb a semlegességnél.

Aki tagadja az érzetünkben feltáruló objektív valóságot, az teljesen fegyvertelenül áll a fideizmussal szemben, mert e tagadással már az agnoszticizmus vagy a szubjek-

---

* „Vázlatok". 157, 159. old. Ugyanez a szerző a „Zagranyicsnaja Gazetá"-ban[84] „a tudományos szocializmus vallásos jelentőségéről" beszél (3. sz., 5. old.), az „Obrazovanyije"[85] c. folyóirat 1908. évi 1. számának 164. oldalán pedig egyenesen ezt írja: „Régóta érlelődik bennem egy új vallás..."

** — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". — *Szerk.*

tivizmus lejtőjére került, s a fideizmusnak éppen csak ez kell. Ha az érzéki világ objektív valóság, akkor ki van zárva minden más valóság vagy quasi-valóság (emlékezzünk arra, hogy Bazarov hitt az immanensek „realizmusának“, akik az istent „reális fogalomnak“ nyilvánították). Ha a világ mozgásban levő anyag, akkor a végtelenségig tanulmányozhatjuk, és tanulmányoznunk is kell *ennek* a mozgásnak, *ennek* az anyagi mozgásnak végtelenül bonyolult és részletes megnyilvánulásaiban és elágazásaiban, de ezen az anyagon kívül, a „fizikai“, külső világon kívül, melyet mindenki ismer, semmi sem létezhet. A civilizált és demokratikus Európában állandóan tapasztalható, hogy a materialistákkal szemben ellenséges magatartást tanúsítanak, hogy a rágalmak özönét szórják a materialistákra. Mindez így van ma is. Mindezt *eltitkolják* a közönség elől az orosz machisták, akik még azt sem kísérelték meg *egyetlenegyszer sem*, hogy Machnak, Avenariusnak, Petzoldtnak és társaiknak a materializmus ellen intézett támadásait egyszerűen szembeállítsák Feuerbachnak, Marxnak, Engelsnek, J. Dietzgennek a materializmus *mellett* tett nyilatkozataival.

De hiába „takargatják“ Machnak és Avenariusnak a fideizmussal való viszonyát. A tények önmagukért beszélnek. Ward, a neo-kriticisták, Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair, a pragmatisták stb. csókja szégyenfához állította ezeket a professzorokat, és az égvilágon semmi sem moshatja le róluk ezt a gyalázatot. S az imént említett személyeknek mint filozófusoknak és professzoroknak a befolyása, eszméiknek a „művelt“, vagyis a burzsoá közönség körében való elterjedése, az általuk teremtett szakirodalom — mindez tízszer terjedelmesebb és gazdagabb, mint Mach és Avenarius speciális iskolácskája. Az iskolácska azt szolgálja ki, akit kell. Az iskolácskát úgy használják ki, ahogy kell.

Lunacsarszkij szégyenletes dolgai nem kivételek, hanem az orosz és a német empiriokriticizmus gyümölcsei. Az ilyen dolgokat nem lehet a szerző „jószándékával“, szavainak „különös értelmével“ védelmezni: ha szavainak nyílt és szokásos, azaz közvetlenül fideista értelme volna, szóba sem állnánk a szerzővel, mert bizonyára egyetlen

marxista sem akadna, aki Anatolij Lunacsarszkijt ilyen kijelentések alapján *ne* állítaná *teljesen* egy sorba Pjotr Sztruvéval. Ha ezt nem tesszük (s *még* nem tesszük), annak kizárólag az az oka, hogy tudatában vagyunk szavai „különös" értelmének, és *harcolunk, amíg még van talaja* az elvtársi harcnak. Lunacsarszkij kijelentései éppen azért szégyenletesek, mert össze *tudta* egyeztetni „jó" szándékával. „Elmélete" éppen azért káros, mert a jó szándék megvalósítása érdekében megenged *ilyen* eszközöket vagy *ilyen* következtetéseket. Éppen az a baj, hogy a „jó" szándék *a legjobb esetben is* csak Péter, Pál, János szubjektív ügye marad, míg az effále kijelentések *társadalmi jelentősége* feltétlen és vitathatatlan, és semmiféle fenntartással és kimagyarázkodással nem kisebbíthető.

Csak a vak nem látja, hogy eszmei rokonság van a „legmagasabbrendű emberi potenciák" Lunacsarszkij-féle „istenítése" és az egész fizikai természetnek a pszichikaival való Bogdanov-féle „egyetemes helyettesítése" között. Ez egy és ugyanaz a gondolat, csak az egyik esetben főleg esztétikai, a másik esetben ismeretelméleti szempontból fejezik ki. A „helyettesítés", *hallgatólag* s más oldalról közelítve meg a kérdést, *már isteníti* a „legmagasabbrendű emberi potenciákat", mert a „pszichikait" elszakítja az embertől, s ezzel a mérhetetlenül kiszélesített, elvont, az istenséghez hasonlóan holt, „általános pszichikaival" helyettesíti *az egész fizikai természetet*. És Juskevicsnek „az adott irracionális áradatába" bevitt „Logosz"-a?

Mutasd az ördögnek a kisujjadat, és elkapja az egész karodat. Valamennyi machistánkat elkapta az idealizmus, vagyis a letompított, kifinomult fideizmus, elkapta őket abban a pillanatban, amint az „érzetet" nem a külső világ képmásának, hanem külön „elemnek" tekintették. Senki érzete, senki pszichikája, senki szelleme, senki akarata — elkerülhetetlenül ide jut mindenki, aki nem ismeri el a materialista elméletet, aki nem ismeri el, hogy az ember tudata az objektív, valóságos külső világot *tükrözi*.

5. ERNST HAECKEL ÉS ERNST MACH

Most vegyük szemügyre a machizmusnak *mint filozófiai áramlatnak* a természettudomány kérdésében elfoglalt álláspontját. Az egész machizmus kezdettől fogva mindvégig *harcot folytat* a természettudomány „metafizikája“ ellen, értve ezen a *természettudományi materializmust*, azaz a természetbúvárok túlnyomó többségének azt az ösztönös, be nem vallott, alaktalan, filozófiailag öntudatlan meggyőződését, hogy a külső világ objektív valóság, melyet tudatunk tükröz. Ezt a *tényt* is csalárdul elhallgatják machistáink, elkenik vagy összezavarják a természettudósok ösztönös materializmusának *elválaszthatatlan* összefüggését a *filozófiai materializmussal* mint régesrég ismert irányzattal, melyet Marx és Engels számtalanszor megerősített.

Lássuk Avenariust. Már „A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció“ című, 1876-ban megjelent első művében harcol a természettudomány metafizikája*, azaz a természettudományi materializmus ellen, és mint 1891-ben maga is elismerte (anélkül, hogy nézeteit „helyesbítette“ volna!), ezt a harcot az ismeretelméleti idealizmus szempontjából folytatja.

Lássuk Machot. 1872 óta vagy már előbb, egészen 1906-ig állandóan harcol a természettudomány metafizikája ellen, de becsületesen bevallja, hogy azok között, akik követik és együtthaladnak vele, „sok a filozófus“ (közéjük tartoznak az immanensek), de „*nagyon kevés* a természetbúvár“ („Az érzetek elemzése“, 9. old.). 1906-ban szintén becsületesen bevallja, hogy „a legtöbb természetbúvár a materializmusnak hódol“ („Erk.u. Irrtum“**, 2. kiad., 4. old.).

Lássuk Petzoldtot. 1900-ban azt hirdeti, hogy „a természettudományokat még teljesen (ganz und gar) átitatja a metafizika“. „«Tapasztalatukat» tehát még meg kell tisztítani“ („Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.“***, Bd. I., S. 343).

---

* 79, 114. és más paragrafusok.

** — „Erkenntnis und Irrtum“. — *Szerk.*

*** — „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“. — *Szerk.*

Tudjuk, hogy Avenarius és Petzoldt „megtisztítja" a tapasztalatot az érzeteinkben feltáruló objektív valóság elismerésétől. 1904-ben Petzoldt kijelenti, hogy „a modern természetbúvár mechanikai világszemlélete lényegében nem jobb, mint az ősi indusoké". „Egészen mindegy, hogy egy meseszerű elefánt tartja-e a világot, vagy pedig az ismeretelméletileg valóságosnak gondolt, tehát nem csupán képletesen" (bloss bildlich) (fogalmakként) „alkalmazott molekulák és atomok éppoly meseszerű serege" (II. köt., 176. old.).

Lássuk Willyt. Ő az egyetlen rendes ember a machisták között, aki restelli az immanensekkel való rokonságát. De 1905-ben ő is kijelenti: „... A természettudományok némely vonatkozásban mégis olyan tekintélyt jelentenek, amelytől meg kell szabadulnunk" („Geg. d. Schulweisheit"*, S. 158).

Mindez elejétől végig *színtiszta obskurantizmus*, a leggaládabb reakció. Ha azt tartjuk, hogy az atom, a molekula, az elektron stb. *az anyag objektív valóságos mozgásának* megközelítően hű tükröződése fejünkben, és ha hisznek egy olyan elefántban, mely a hátán tartja a világot — ez egy és ugyanaz! Érthető, hogy az immanensek *két kézzel* kaptak az efféle *obskuráns* után, aki a divatos pozitivizmus maskarájában bohóckodik. *Minden* immanens *kivétel nélkül éppen azért* támadja tajtékzó dühvel a természettudomány „metafizikáját", a természetbúvárok „materializmusát", mert a természetbúvárok *elismerik* az anyag (és részecskéi), az idő, a tér, a természeti törvényszerűség stb. stb. objektív valóságát. Már jóval az új fizikai felfedezések előtt, melyek világra hozták a „fizikai idealizmust", harcolt Leclair Machra támaszkodva „a modern természettudomány materialista alapvonása" (Grundzug) ellen (ez a címe a „Der Realismus usw."**, 1879. 6. §-ának), hadakozott Schubert-Soldern „a természettudomány metafizikája" ellen (ez a címe a

* — „Gegen die Schulweisheit". — *Szerk.*

** — „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik." — *Szerk.*

„Grdl. einer Erkenntnistheorie“*, 1884. II. fejezetének), támadta Rehmke a természettudományi „materializmust“, „*az utca metafizikáját*“ („Phil. u. Kantian.“**, 1882, S. 17) stb. stb.

S az immanensek teljes joggal vontak le a természettudományi materializmus „metafizikájának“ *machista* eszméjéből *őszinte és nyílt* fideista következtetéseket. Ha a természettudomány elméleteiben nem az objektív valóságról ad képet nekünk, hanem *csak* metafórákat, szimbolumokat, emberi tapasztalati formákat stb. nyújt, akkor az emberiségnek teljesen vitathatatlanul joga van arra, hogy más téren *nem kevésbbé „reális* fogalmakat“ alkosson magának, mint például az isten fogalmát stb.

A természetbúvár Mach filozófiája ugyanazt jelenti a természettudomány számára, mint amit a keresztény Júdás csókja jelentett Krisztus számára. Mach ugyanúgy elárulja a természettudományt a fideizmusnak, mikor alapjában véve átpártol a filozófiai idealizmushoz. Az, hogy Mach megtagadja a természettudományi materializmust, minden tekintetben reakciós jelenség; ezt elég szemléletesen láttuk, mikor a „fizikai idealistáknak“ a természettudósok *többsége*, a régi filozófiai álláspont mellett kitartó természettudósok ellen folytatott harcáról beszéltünk. Még világosabban fogjuk ezt látni, ha Ernst Haeckelt, a híres természetbúvárt összehasonlítjuk Ernst Machhal, a híres (mármint a reakciós kispolgárság körében híres) filozófussal.

Az a vihar, mely E. Haeckel „Világrejtélyek“ című könyve körül kerekedett valamennyi civilizált országban, rendkívül élesen kidomborította a filozófia *pártosságát* a modern társadalomban, másrészt világosan feltárta, mi az igazi társadalmi jelentősége annak a harcnak, melyet a materializmus az idealizmus és az agnoszticizmus ellen folytat. Ezt a könyvet legott lefordították minden nyelvre, és külön olcsó kiadásban, *többszázezer* példányban terjesztették, ami szemmelláthatóan azt bizonyította, hogy ez a könyv „behatolt a nép körébe“, hogy vannak olvasó *tömegek*, akiket E. Haeckel azonnal meghódított. Ez a nép-

* — „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“. — *Szerk.*

** — „Philosophie und Kantianismus“. — *Szerk.*

szerű könyv az osztályharc fegyvere lett. Az egész világ filozófia- és teológia-professzorai nekigyürkőztek, hogy ezerféle módon lehetetlenné tegyék és megsemmisítsék Haeckelt. Lodge, a híres angol fizikus nekilátott, hogy Haeckellel szemben megvédje az istent. Hvolszon úr, az orosz fizikus Németországba utazott, hogy ott adjon ki egy aljas, reakciós brosúrácskát Haeckel ellen, s megnyugtassa a mélyen tisztelt filiszter urakat, hogy nem az egész természettudomány fogadja el ma a „naiv realizmus" álláspontját*. Se szeri, se száma azoknak a teológusoknak, akik hadba szálltak Haeckel ellen. A hivatalos filozófiaprofesszorok válogatás nélkül a legszennyesebb szitkokat szórták Haeckelre**. Mulatságos látvány, mikor ezeknek a holt skolasztikában kiaszott múmiáknak — talán életükben először — szikrát hány a szemük és lángaborul az arcuk azoktól a pofonoktól, melyeket Ernst Haeckel osztogat nekik. A tiszta tudomány és a látszólag legelvontabb elmélet papjai szinte nyögnek dühükben, s a filozófiai bölények (az idealista Paulsen, az immanens Rehmke, a kantista Adickes és a többiek, — annyian vannak, hogy csak az úristen tudná őket felsorolni) bömböléséből csak ez az egy főmotívum hallatszik ki világosan: a természettudomány „*metafizikája*" ellen, a „dogmatizmus" ellen, „a természettudomány értékének és jelentőségének túlbecsülése" ellen, „a természettudományi *materializmus*" ellen. Haeckel materialista, hajrá, fogd meg ezt a materialistát, aki becsapja a közönséget, mert nem nevezi magát nyíltan materialistának — különösen ez az, ami a mélyen tisztelt professzorok dühét az őrjöngésig fokozza.

S különösen jellemző ebben az egész tragikomédiában***,

* *O. D. Chwolson.* „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot" („Hegel, Haeckel, Kossuth és a tizenkettedik parancsolat". — *Szerk.*), 1906. V. ö. a 80. old.

** *Heinrich Schmidt* brosúrája a „Harc a «Világrejtélyek» körül" (Bonn 1900) elég szemléletes képet nyújt a filozófia- és teológia-professzorok Haeckel ellen indított hadjáratáról. Ez a brosúra azonban ma már nagyon elavult.

*** A tragikus elem az, hogy a folyó év (1908) tavaszán Haeckel ellen merényletet követtek el. Számos névtelen levél után, melyekben ilyen jelzőkkel tisztelték meg Haeckelt: „kutya", „istentelen", „majom" stb., egy fajnémet jókora követ hajított Haeckel jénai dolgozószobájába.

hogy Haeckel maga *megtagadja a materializmust*, visszautasítja a materialista nevet. Sőt mi több, ő nem vet el minden vallást, hanem ráadásul kigondol egy haeckeli vallást is (olyasfélét, mint Bulgakov „ateista hite“ vagy Lunacsarszkij „vallásos ateizmusa“), s *elvben* védelmébe veszi a vallás és a tudomány szövetségét! Miről van hát szó? Miféle „végzetes félreértésből“ támadt ez a nagy hűhó?

A dolog nyitja az, hogy E. Haeckel filozófiai naivsága, az a körülmény, hogy nincsenek határozott pártcéljai, hogy számolni kíván az uralkodó nyárspolgári materialistaellenes előítélettel, továbbá személyes békítő tendenciái és vallási javaslatai csak annál élesebben domborították ki könyvének *általános szellemét*, azt, hogy a természettudományi materializmust *nem lehet kiirtani* és *nem lehet összeegyeztetni semmiféle* hivatalos professzori filozófiával és teológiával. Haeckel személyesen nem kíván szakítani a filiszterekkel, de az, amit oly rendületlen naiv meggyőződéssel ad elő, *abszolúte* összeférhetetlen az uralkodó filozófiai idealizmus minden árnyalatával. Ezek az árnyalatok, egy Hartmann rendkívül durva reakciós elméleteitől kezdve Petzoldt pozitivizmusáig, aki azt képzeli, hogy ő a legújabb, a haladó és élenjáró, vagy Mach empiriokriticizmusáig *mind* megegyeznek abban, hogy a természettudományi materializmus „metafizika“, hogy a természettudomány elméletei és következtetései mögött rejlő objektív valóság elismerése nem egyéb, mint a „legnaivabb realizmus“ stb. És ennek az *egész* professzori filozófiának és teológiának „szent“ tanítását *tiporja sárba* Haeckel könyvének minden oldala. Az a természetbúvár, aki kétségkívül a XIX. század végén és a XX. század elején élő természetbúvárok túlnyomó többségének legmaradandóbb, bár alaktalan nézeteit, hangulatát és tendenciáit fejezte ki, egyszeribe könnyen és egyszerűen megmutatta azt, amit a professzori filozófia a közönség elől, sőt önmaga elől is rejtegetni próbált, tudniillik azt, hogy van egy pillér, amely egyre hatalmasabbá, egyre szilárdabbá válik s amelyen megtörik a filozófiai idealizmus, a pozitivizmus, a realizmus, az empiriokriticizmus és egyéb konfuzionizmus ezeregy iskolácská-

jának minden próbálkozása és görcsös erőlködése. Ez a pillér a *természettudományi materializmus*. A „naiv realistáknak" (vagyis az egész emberiségnek) az a meggyőződése, hogy érzeteink az objektív és valóságos külvilág képmásai, a természetbúvárok zömének szüntelenül növekedő és erősödő meggyőződése.

Az új filozófiai iskolácskák alapítóinak, az új ismeretelméleti „izmusok" fabrikálóinak ügye elveszett — egyszersmindenkorra menthetetlenül elveszett. Hiába handabandáznak „eredeti" rendszerecskéikkel, hiába próbálják néhány hódolójukat azzal az érdekes vitával szórakoztatni, hogy vajjon az empiriokritikus Bobcsinszkij avagy az empiriomonista Dobcsinszkij mondta-e először azt, hogy „eh!", s hiába teremtenek kiterjedt „speciális" irodalmat, mint az „immanensek", — a természettudomány fejlődése, minden ingadozása és habozása ellenére, a természettudósok materializmusának minden öntudatlansága ellenére, a divatos „fiziológiai idealizmusért" való tegnapi vagy a divatos „fizikai idealizmusért" való mai lelkesedés ellenére is *félredobja* az összes rendszerecskéket s az összes mesterkedéseket, és újra meg újra előtérbe helyezi a *természettudományi materializmus* „metafizikáját".

A mondottakat egy Haeckeltől vett példával illusztráljuk. „Az élet csodái"-ban a szerző szembeállítja a monista és a dualista ismeretelméletet; közöljük e szembeállítás legérdekesebb pontjait:

A MONISTA ISMERETELMÉLET:	A DUALISTA ISMERETELMÉLET:
. . . .	. . . .
3. A megismerés fiziológiai folyamat, melynek anatómiai szerve az agy.	3. A megismerés nem fiziológiai, hanem tisztán szellemi folyamat.
4. Az emberi agynak az az egyedüli része, melyben a megismerés létrejön, a nagyagykéreg térbelileg elhatárolt területe — a fronéma.	4. Az emberi agynak az a része, amely látszólag mint a megismerés szerve funkcionál, valójában csak a szellemi folyamat kifejezésének eszköze.

. . . .

5. A fronéma rendkívül tökéletes dinamógép, amelynek egyes részei, a fronéták milliónyi szelénsejtből (fronétasejtből) tevődnek össze. Mint a test minden más szervének, ennek a szellemi szervnek a működése is (a „szellem“) az azt alkotó sejtek funkcióinak az összeredménye*.

. . . .

5. A fronéma mint az ész *szerve* nem autonóm, hanem alkotórészeivel (a fronétasejtekkel) együtt csak közvetít az anyagtalan szellem és a külső világ között. Az emberi ész lényegében különbözik a magasabbrendű állatok értelmétől és az alsóbbrendű állatok ösztönétől.

Haeckel művének ebből a tipikus részletéből láthatjuk, hogy Haeckel nem bocsátkozik filozófiai kérdések tárgyalásába és nem tudja szembeállítani a materialista és az idealista ismeretelméletet. A természettudomány szempontjából *gúnyt űz* az *összes* idealista, tágabban: az összes speciálisan filozófiai mesterkedésekből, *még a gondolatát sem engedve meg annak*, hogy lehetséges volna más ismeretelmélet is, mint a *természettudományi materializmus*. A materialista szempontjából gúnyolja a filozófusokat, de *nem látja azt*, hogy ő maga a materialista szempontját képviseli!

Érthető a filozófusok tehetetlen dühe e miatt a mindenható materializmus miatt. Fentebb idéztük az „igazi orosz“ Lopatyin véleményét. Most pedig idézzük Rudolf Willy úrnak, a leghaladóbb „empiriokritikusnak“, az idealizmus engesztelhetetlen ellenségének (kérem, ne nevessenek!) véleményét: „bizonyos természettudományi törvényeknek, mint például az energia megmaradása stb. törvényének és a szubsztancia meg a magábanvaló dolog skolasztikus hagyományainak kaotikus keveréke“ („Geg. d. Schulw.“**, S. 128).

Mi bőszítette fel a mélyen tisztelt „legújabb pozitivistát“? No persze, hát hogy ne haragudnék, mikor menten

* A francia fordítást használom: „Les merveilles de la vie“, Paris, Schleicher. Tabl. I et XVI („Az élet csodái“. Párizs, Schleicher. I. és XVI. táblázat. — *Szerk.*).

** — „Gegen die Schulweisheit“. — *Szerk.*

megértette, hogy tanítómesterének, Avenariusnak valamennyi nagy tanítása — például az, hogy az agy nem szerve a gondolkodásnak, hogy az érzetek nem képmásai a külső világnak, hogy az anyag (a „szubsztancia") vagy a „magábanvaló dolog" nem objektív valóság stb. — Haeckel szempontjából *merő idealista badarság*!? Haeckel ezt nem mondotta, mert filozófiával nem foglalkozott és az „empiriokriticizmussal" *mint ilyennel* nem ismerkedett meg. De R. Willynek okvetlenül látnia kell, hogy Haeckel százezer olvasója annyit jelent, hogy százezer ember köp Mach és Avenarius *filozófiájára*. És R. Willy már jóelőre megtörli az arcát — *Lopatyin módjára*. Mert Lopatyin úrnak és Willy úrnak minden materializmus és különösen a természettudományi materializmus ellen felhozott érvei *lényegükben* teljesen egyformák. A mi szempontunkból, a marxisták szempontjából Lopatyin úr és Willy, Petzoldt, Mach és társaik között nincs nagyobb különbség, mint a protestáns és a katolikus teológusok között.

A Haeckel ellen folytatott „háború" *bebizonyította*, hogy ez a nézetünk megfelel az *objektív valóságnak*, vagyis a modern társadalom osztálytermészetének és eszmei osztálytendenciáinak.

Még egy kis példa. A machista Kleinpeter angolból lefordította németre Karl Snyder „A modern természettudomány világképe" („Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft". Lpz., 1905) című művét, mely igen elterjedt Amerikában. Ez a mű világosan és népszerűen ismertet több, egészen új fizikai és más természettudományi felfedezést. A machista Kleinpeter Snyder könyvéhez írott előszavában kénytelen volt *fenntartásokkal* élni, például azzal, hogy Snyder ismeretelmélete „nem kielégítő" (V. old.). Mi ennek az oka? Az, hogy Snyder kizár minden kétséget aziránt, hogy a világkép annak a képe, hogyan mozog az anyag és hogyan *„gondolkodik az anyag"* (id. mű, 228. old.). Következő munkájában, mely „A világgépezet" (Lond. and N. Y., 1907; Karl Snyder: „The World Machine") címmel jelent meg, Snyder — arra célozva, hogy könyvét az abderai Démokritosz emlékének szentelte, aki Kr. e. körülbelül 460—360-ban élt — a következő-

ket mondja: „Démokritoszt gyakran a materializmus ősatyjának nevezték. Ez a filozófiai iskola manapság kissé divatját múlta, de érdemes megemlíteni, hogy a világról való elképzeléseinknek minden újabb haladása valójában materialista tételeken alapul. Őszintén szólva (practically speaking) a materialista kiinduló tételek *elkerülhetetlenek* (unescapable) a természettudományi kutatások terén“ (140. old.).

„Akinek tetszik, az a derék Berkeley püspökkel együtt álmodozhat arról, hogy minden csak álom. Bármilyen kényelmes egy idealizált idealizmus bűvészkedése, mégis kevesen akadnak köztünk, akik — bárhogyan gondolkodjanak is a külső világ problémájáról — kételkednének abban, hogy ők maguk léteznek; és nem kell sokáig vesződnünk az *Én* és *nem-Én* lidércfényével, hogy meggyőződjünk róla, hogy abban a pillanatban, mihelyt feltételezzük saját létezésünket, már be is engedünk érzékeink hat kapuján egész sor jelenséget. A ködgomolyhipotézist, a fényközvetítő étert, az atomelméletet és minden efféle tanítást könnyű elnevezni «munkahipotézisnek», de emlékeztetnünk kell arra, hogy ezek a tanítások, amíg meg nem cáfolják azokat, többé-kevésbbé ugyanazon alapulnak, mint az a hipotézis, hogy az a lény, akit te, nyájas olvasóm «tenmagadnak» mondasz, figyelmesen tanulmányozza ezeket a sorokat“ (31—32. old.).

Ezek után képzeljük el a machista keserű sorsát, akinek finoman kieszelt kedvenc konstrukcióit, melyekben a természettudományi kategóriákat egyszerű munkahipotézisekké fokozza le, a természettudósok merő badarságnak tekintik és kinevetik az óceán mindkét partján. Csodálkozhatunk-e azon, hogy Rudolf Willy *1905-ben* úgy harcol Démokritosz ellen, mintha élő ellenség lenne, fényesen illusztrálva ezzel *a filozófia pártosságát* és újra meg újra megmutatva ebben a pártharcban elfoglalt igazi álláspontját? „Démokritosznak — írja Willy — természetesen fogalma sincs arról, hogy az atomok és az üres tér csupán fiktív fogalmak, amelyek csak segédszolgálatokat (blosse Handlangerdienste) teljesítenek és csak célszerűségből fogadják el azokat, amíg hasznavehetőknek bizonyulnak. Démokritosz nem volt olyan szabad,

hogy ezt megértse; de — egyes kivételektől eltekintve — modern természetbúváraink sem azok. Az öreg Démokritosz hite a mi természetbúváraink hite is" (id. mű, 57. old.).

Csakugyan kétségbeejtő! Egészen „újszerűen", „empiriokritikusan" bebizonyították, hogy a tér is, az atomok is csak „munkahipotézisek", de a természettudósok kigúnyolják ezt a *berkeleyizmust*, és Haeckelt követik! Mi korántsem vagyunk idealisták, ez rágalom, mi csak azon fáradozunk (az idealistákkal egyetemben), hogy megcáfoljuk Démokritosz ismeretelméleti vonalát, immár több mint 2 000 éve fáradozunk ezen — s mindhiába! Így aztán vezérünk, Ernst Mach sem tehet egyebet, mint hogy *Wilhelm Schuppénak* ajánlja utolsó munkáját, egész életének és filozófiájának végső eredményét — a „Megismerés és tévedés"-t, és sajnálattal megállapítsa a szövegben, hogy a természettudósok többsége materialista, s hogy „mi szintén" *rokonszenvezünk* Haeckellel — „a gondolatszabadság harcosával" (14. old.).

Itt áll leplezetlenül a reakciós nyárspolgárságnak ez az ideológusa, aki W. Schuppét, ezt a sötét reakcióst *követi*, s Haeckellel, a gondolatszabadság harcosával *„rokonszenvez"*. Mind ilyenek ezek az európai humánus filiszterek — rokonszenveznek a szabadságszeretettel, de eszmeileg (s politikailag és gazdaságilag) a Wilhelm Schuppék rabjai*. A pártonkívüliség a filozófiában nem egyéb, mint megvetendő, palástolt lakájkodás az idealizmus és a fideizmus előtt.

Végül hasonlítsuk össze Franz Mehring Haeckelről írt jellemzését, egy olyan szerző véleményét, aki nemcsak szeretne, hanem tud is marxista lenni. Alighogy megjelent a „Világrejtélyek", Mehring azonnal, már 1899 végén rámutatott arra, hogy „Haeckel műve kevésbbé jó és nagyon jó oldalaival egyaránt rendkívül alkalmas arra, hogy tisztázza a pártban némileg összekuszált nézeteket:

---

* Plehanov a machizmus ellen írt jegyzeteiben nem annyira Mach megcáfolására törekedett, mint inkább arra, hogy frakciós szempontból kárt okozzon a bolsevizmusnak. Az alapvető elméleti nézeteltéréseknek ezért a kicsinyes és szánalmas kihasználásáért már megérdemelten megbűnhődött; büntetése az a két könyvecske, amely machista mensevikek tollából jelent meg[86].

tisztázza, hogy mit jelent a párt számára a *történelmi* materializmus, és mit a történelmi *materializmus*"*. Haeckelnek az a gyengéje, hogy fogalma sincs a *történelmi* materializmusról, és ezért mindenféle hajmeresztő képtelenséget hord össze a politikáról, a „monista vallásról" stb. stb. „Haeckel materialista és monista, de nem *történelmi*, hanem természettudományi materialista" (ugyanott).

„Olvassa el Haeckel könyvét mindenki, aki kézzelfoghatóan akarja érzékelni ezt a képtelenséget (azt, hogy a korlátolt természettudományi materializmus képtelen megbirkózni a társadalmi kérdésekkel), aki teljesen meg akar győződni arról, hogy a természettudományi materializmusnak történelmi materializmussá kell tágulnia, ha azt akarják, hogy valóban legyőzhetetlen fegyver legyen az emberiség nagy szabadságharcában."

„De ne csak ezért olvassa el! A könyv rendkívül gyenge oldala elválaszthatatlanul összefügg rendkívül erős oldalával, a természettudományok száz éves (XIX. sz.) fejlődésének érthető, világos, s a könyv hasonlíthatatlanul nagyobb és fontosabb részét megtöltő ismertetésével, vagy más szóval: *a természettudományi materializmus diadalútjának* leírásával"**.

---

* *Fr. Mehring.* „Die Welträtsel", „N. Z.", 1899—1900, XVIII, 1, 418 („Világrejtélyek". „Neue Zeit". 1899—1900. XVIII. 1. 418. old. — *Szerk.*).

** Ugyanott, 419. old.

BEFEJEZÉS

A marxistának négy szempontból kell megítélnie az empiriokriticizmust.

Először és mindenekelőtt: össze kell hasonlítania ennek a filozófiának és a dialektikus materializmusnak elméleti alapjait. Ez az összehasonlítás, mellyel az első három fejezetben foglalkoztunk, az ismeretelméleti kérdések *egész vonalán* azt mutatja, hogy az empiriokriticizmus, mely új csodabogarakkal, szócskákkal és mesterkedésekkel palástolja *az idealizmus és az agnoszticizmus* régi hibáit, *merőben reakciós* filozófia. Csak az beszélhet az empiriokriticizmus és a marxizmus „egyesítéséről", akinek fogalma sincs arról, hogy mit jelent általában a filozófiai materializmus és mit jelent Marx és Engels dialektikus módszere.

Másodszor: meg kell határoznia az empiriokriticizmusnak, ennek a szakfilozófusokból álló igen kicsiny iskolácskának korunk többi filozófiai iskolái közt elfoglalt helyét. Mach és Avenarius, Kantból kiindulva, nem a materializmus felé, hanem az ellenkező irányban, Hume és Berkeley felé haladt. Avenarius, aki azt képzelte, hogy „megtisztítja a tapasztalatot", valójában csak az agnoszticizmust tisztította meg a kantizmustól. Mach és Avenarius egész iskolája egyre határozottabban az idealizmus felé halad, szoros egységben az egyik legreakciósabb idealista iskolával, az úgynevezett immanensekkel.

Harmadszor: figyelembe kell vennie, hogy a machizmus kétségtelenül csak a legújabb természettudomány egyik ágának egyik iskolájával van kapcsolatban. A természetbúvárok túlnyomó többsége általában, s a szóban-

forgó speciális ágban, a fizikában is változatlanul a materializmus híve. Az új fizikusok kisebbsége, annak a hatása alatt, hogy az utóbbi évek nagy felfedezései összetörték a régi elméleteket, annak a hatása alatt, hogy az új fizika válságba jutott, amely rendkívül szemléletesen mutatta meg ismereteink viszonylagos voltát — mivel nem ismerte a dialektikát —, a relativizmuson át az idealizmus lejtőjére került. Napjaink divatos fizikai idealizmusa éppoly reakciós és éppoly rövid ideig tartó szenvedély, mint a közelmult divatos fiziológiai idealizmusa.

Negyedszer: az empiriokriticizmus ismeretelméleti skolasztikája mögött meg kell látnia a filozófiában küzdő pártok harcát, mely végeredményben a mai társadalom ellenséges osztályainak tendenciáit és ideológiáját fejezi ki. A legújabb filozófia éppoly pártos, mint a kétezer évvel ezelőtti. A két harcoló párt a dolog lényegét tekintve — melyet tudálékos, szemfényvesztő új elnevezésekkel vagy hígvelejű pártonkívüliséggel lepleznek — a materializmus és az idealizmus. Az utóbbi csak kifinomult, fortélyosabb formája a fideizmusnak, mely állig fel van fegyverezve, hatalmas szervezetekkel rendelkezik és ma is szívós kitartással hat a tömegekre, a filozófiai gondolat legcsekélyebb ingadozását is kiaknázva. Az empiriokriticizmus objektív osztályszerepe kizárólag abban áll, hogy kiszolgálja a fideistákat a materializmus ellen, s különösen a történelmi materializmus ellen folytatott harcukban.

KIEGÉSZÍTÉS A IV. FEJEZET 1. §-ÁHOZ*[87]

MELYIK OLDALRÓL BÍRÁLTA A KANTIZMUST N. G. CSERNISEVSZKIJ?

A negyedik fejezet első paragrafusában részletesen kimutattuk, hogy a materialisták homlokegyenest ellenkező oldalról bírálták és bírálják Kantot, mint Mach és Avenarius. Nem lesz felesleges ehelyütt, ha kiegészítésül röviden rámutatunk a nagy orosz hegelista és materialista, N. G. Csernisevszkij ismeretelméleti álláspontjára.

Nem sokkal Albrecht Raunak, Feuerbach tanítványának Kant-kritikája után a nagy orosz író, N. G. Csernisevszkij, aki szintén Feuerbach tanítványa volt, első ízben tett kísérletet arra, hogy állást foglaljon Feuerbachhal és Kanttal kapcsolatban. N. G. Csernisevszkij már a múlt század 50-es éveiben mint Feuerbach híve lépett fel az orosz irodalomban, de cenzúránk még azt sem engedte meg neki, hogy Feuerbach nevét említse. 1888-ban „A művészet és a valóság esztétikai vonatkozásai" című munkájának tervbevett harmadik kiadásához írt előszavában N. G. Csernisevszkij megpróbált Feuerbachra hivatkozni, de a cenzúra 1888-ban sem engedélyezte még ezt az egyszerű utalást sem! Az előszó csak 1906-ban látott napvilágot: lásd N. G. Csernisevszkij Összes Művei, X. köt. 2. rész, 190—197. old. N. G. Csernisevszkij ebben az „Előszó"-ban fél oldalt szentel Kant és a filozófiai következtetéseikben Kantot követő természetbúvárok bírálatának.

Idézem N. G. Csernisevszkijnek ezt az 1888-ban írt nagyszerű fejtegetését:

„Azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek építőinek képzelik magukat, a valóságban csak

* Lásd ebben a kötetben 197—208. old. — *Szerk.*

tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai olyan régi gondolkodóknak, akik metafizikai rendszereket alkottak, s akiknek rendszereit részben már Schelling, Hegel pedig véglegesen megdöntötte. Elég arra emlékeztetnünk, hogy a legtöbb természettudós, aki az emberi gondolat tevékenységének törvényeiről nagyszabású elméleteket próbál építeni, csak Kantnak tudásunk szubjektivitására vonatkozó metafizikai elméletét ismétli"... (az orosz machisták tájékoztatására, akik mindent összezavartak: Csernisevszkij elmarad Engelstől, amennyiben terminológiájában összetéveszti a materializmus és az idealizmus ellentétét a metafizikus és a dialektikus gondolkodás ellentétével, de Csernisevszkij teljesen Engels színvonalán áll, amennyiben nem a realizmust rója fel Kant hibájául, hanem az agnoszticizmust és a szubjektivizmust, nem a „magábanvaló dolog" feltételezését, hanem azt, hogy tudásunkat nem tudta ebből az objektív forrásból levezetni) ... „Kant alapján azt állítja, hogy érzéki észleletünk formái és a tárgyak tényleges létezésének formái közt nincs hasonlatosság"... (az orosz machisták tájékoztatására, akik mindent összezavartak: Csernisevszkij Kant-kritikája homlokegyenest ellenkezik Avenarius—Mach és az immanensek Kant-kritikájával, mert Csernisevszkij szerint, mint minden materialista szerint, érzéki észleletünk formái és a tárgyak tényleges, azaz objektív valóságos létezésének formái közt van hasonlatosság)... „hogy ennélfogva a tényleg létező tárgyak és tényleges tulajdonságaik, egymáshoz való tényleges viszonyuk megismerhetetlenek számunkra"... (az orosz machisták tájékoztatására, akik mindent összezavartak: Csernisevszkij szerint, mint minden materialista szerint, a tárgyak, vagyis Kant nyakatekert nyelvén szólva: a „magukbanvaló dolgok" *tényleg* léteznek és *teljesen* megismerhetők számunkra, megismerhetők létezésükben is, tulajdonságaikban is és tényleges vonatkozásaikban is)... „és ha megismerhetők volnának, akkor sem lehetnének gondolkodásunk tárgyai, mert a gondolkodás a tudás minden anyagát a tényleges létezés formáitól teljesen eltérő formákba helyezi, hogy maguknak a gondolkodás törvényeinek is csak szubjektív jelentőségük van"... (a zavarosfejű

machisták tájékoztatására: Csernisevszkij szerint, mint minden materialista szerint, a gondolkodás törvényeinek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik, teljesen egybevágnak ezekkel a formákkal, s nem különböznek tőlük)... „hogy a valóságban nincsen semmi, amit mi az ok és okozat kapcsolatának képzelünk, mert nincsen sem előzmény, sem következmény, nincsen sem egész, sem részek, és így tovább, és így tovább“... (a zavarosfejű machisták tájékoztatására: Csernisevszkij szerint, mint minden materialista szerint, a valóságban megvan az, amit mi az ok és okozat kapcsolatának látunk, a természetben van objektív okság, illetve szükségszerűség)... „Ha a természettudósok felhagynak ezzel s az ehhez hasonló metafizikai badarsággal, akkor képesek lesznek arra, hogy a természettudomány alapján kidolgozzanak és valószínűleg ki is fognak dolgozni egy fogalomrendszert, melyben a fogalmak pontosabbak és teljesebbek lesznek, mint azok, amelyeket Feuerbach fejtett ki...“ (a zavarosfejű machisták tájékoztatására: Csernisevszkij metafizikai badarságnak minősít a materializmustól való minden idealista és agnosztikus eltérést)... „Egyelőre azonban az emberi tudásvágy úgynevezett alapvető kérdéseiről alkotott tudományos fogalmak legjobb kifejtése az marad, amelyet Feuerbach nyújtott“ (195—196. old.). Az emberi tudásvágy alapvető kérdéseinek Csernisevszkij azt nevezi, amit mai nyelven az ismeretelmélet vagy gnoszeológia alapvető kérdéseinek neveznek. Csernisevszkij az egyetlen igazán nagy orosz író, aki az 50-es évektől kezdve egészen 1888-ig egy egységes egészbe öntött filozófiai materializmus színvonalán tudott maradni és félre tudta dobni az újkantisták, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavarosfejűek szánalmas badarságait. De Csernisevszkij nem volt képes felemelkedni, helyesebben: az orosz élet elmaradottsága következtében nem emelkedhetett fel Marx és Engels dialektikus materializmusáig.

JEGYZETEK

[1] *„Tíz kérdés az előadóhoz"* — ezekkel a tézisekkel kellett fellépnie a bolsevik központ tagjának és a „Proletarij" c. lap szerkesztőségi munkatársának, I. F. Dubrovinszkijnak (Innokentijnek) A. A. Bogdanov genfi filozófiai előadásán; Lenin 1908 május—júniusában írta a téziseket. — *1*

[2] Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 45. old. — *3*

[3] Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 61. old. — *3*

[4] Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 36—37. és 117—119. old. — *4*

[5] *Rahmetov, N.* — a mensevik plehanovista Oszkar Blum álneve. — *4*

[6] *Bogdanov, A.* — A. A. Malinovszkij álneve. — *4*

[7] Lenin levele A. M. Gorkijhoz. 1908 február 25. Lásd Lenin Művei. 4. kiad. 13. köt. 411—417. old. (oroszul). — *4*

[8] *Valentyinov, N.* — N. V. Volszkij álneve. — *4*

[9] Lenin 1908 februárban Genfben kezdett dolgozni *„Materializmus és empiriokriticizmus"* c. művén.

Lenin 1908 májusában Genfből Londonba utazott, hogy a British Museum olvasótermében feldolgozza azt az irodalmat, amelyet Genfben nem lehetett megszerezni. Lenin kb. egy hónapot töltött Londonban.

1908 októberében Lenin befejezte könyvét, és a kéziratot Moszkvába, egy konspirációs címre küldte. A moszkvai „Zveno" könyvkiadó vállalta a könyv kiadását.

A mű korrigálását Lenin nővére, A. I. Jelizarova végezte Moszkvában. Minden levonatból elküldött egy példányt Leninnek külföldre. Lenin gondosan átnézte a levonatokat, minden észrevett sajtóhibát megjelölt, javításokat eszközölt. Lenin javításainak egy részét átvezették a szövegbe, a többit meg az első kiadáshoz mellékelt hibaigazítóban tüntették fel.

Lenin kénytelen-kelletlen beleegyezett abba, hogy művének hangnemét néhány helyen enyhítsék, nehogy a cári cenzúrának alkalmat adjanak kiadásának betiltására.

Lenin állandóan sürgette a könyv kiadását, s hangsúlyozta, hogy „nemcsak irodalmi, hanem komoly politikai kötelezettségek" is fűződnek megjelentetéséhez.

A könyv 1909 májusában jelent meg 2 000 példányban. — *5*

10 A cenzúra miatt a „*fideizmus*" kifejezéssel helyettesítették az eredeti lenini kéziratban szereplő „papi butítást". Lenin ezt a terminust A. I. Jelizarovának 1908 november 8-án írt levelében magyarázta meg (lásd V. I. Lenin. Levelek családjához. 1934. 319. old., oroszul). — *8*

11 Lenin az úgynevezett „istenépítésre", a marxizmussal szemben ellenséges vallásfilozófiai irodalmi áramlatra gondol; ez az áramlat a sztolipini reakció idején alakult ki a párthoz tartozó értelmiségiek egy része körében, akik az 1905—1907-es forradalom veresége után elfordultak a marxizmustól.

„Az istenépitők" (Lunacsarszkij, Bazarov és mások) egy új „szocialista" vallás megalapitásának eszméjét hirdették, ki akarták békíteni a marxizmust a vallással. Egy időben A. M. Gorkij is közéjük tartozott. A „Proletarij" kibővített szerkesztőségi értekezletén (1909-ben) elítélték az „istenépítést" és külön határozatban kijelentették, hogy a bolsevik frakciónak semmi köze sincs „a tudományos szocializmus ilyen elferdítéséhez".

Lenin az „istenépítés" reakciós lényegét „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művében, valamint Gorkijnak 1908 februártól áprilisig és 1913 novembertől decemberig írt leveleiben leplezte le. — *8*

12 Nyevszkij cikke Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. műve második kiadásának mellékleteként jelent meg. Lenin Műveinek negyedik kiadásában nem szerepel a melléklet. — *10*

[13] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 366. old. — *23*

[14] Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz). Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 95. old. — *23*

[15] „*Die Neue Zeit*“ („Új Kor“) — a német szociáldemokrácia folyóirata; Stuttgartban jelent meg 1883-tól 1923-ig. A kilencvenes évek második felétől kezdve, Engels halála után a folyóirat rendszeresen közölte a revizionisták cikkeit. Az imperialista világháború éveiben (1914—1918) a folyóirat centrista, kautskysta álláspontra helyezkedett és a szociálsovinisztákat támogatta. — *23*

[16] Lásd Engels. „Anti-Dühring“. 1950. 23. és 36. old. — *32*

[17] „*Revue Néo-Scolastique*“ („Új-Skolasztikus Szemle“) — vallásfilozófiai folyóirat, melyet egy katolikus filozófiai társaság alapított Louvainben (Belgium) 1894-ben. — *39*

[18] „*Der Kampf*“ („Harc“) — havi folyóirat, az osztrák szociáldemokrácia lapja; opportunista, centrista álláspontra helyezkedett, baloldali frázisokkal leplezve, hogy elárulta a proletárforradalom ügyét és az ellenforradalmi burzsoáziát szolgálja; Bécsben jelent meg 1907-től 1938-ig. — *44*

[19] „*The International Socialist Review*“ („Nemzetközi Szocialista Szemle“) — revizionista irányzatú amerikai havi folyóirat; Chicagóban jelent meg 1900-tól 1918-ig. — *44*

[20] „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“ („Negyedévi Tudományos Filozófiai Folyóirat“) — az empiriokritikusok (machisták) filozófiai folyóirata; Lipcsében jelent meg 1877-től 1916-ig (1896-ig Avenarius volt a szerkesztője). 1902-től a folyóirat „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie“ („Negyedévi Tudományos Filozófiai és Szociológiai Folyóirat“) címmel jelent meg.

Lenin értékelését a folyóiratról mint „igazi ellenséges országról a marxisták számára“ — lásd ebben a kötetben 329. old. — *48*

[21] „*Philosophische Studien*“ („Filozófiai Tanulmányok“) — idealista irányzatú folyóirat, mely főképpen pszichológiai

kérdésekkel foglalkozott; W. Wundt adta ki Lipcsében 1883-tól 1903-ig; 1905-től 1918-ig „Psychologische Studien" („Pszichológiai Tanulmányok") címmel jelent meg. — *53*

22 Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 353. old. — *55*

23 „*Mind*" („Gondolat") — filozófiai és pszichológiai kérdésekkel foglalkozó idealista irányzatú folyóirat; Londonban jelenik meg 1876 óta. — *63*

24 *Sztruve, P. B.* — egykori „legális marxista", a kadet párt egyik megalapítója, monarchista, ellenforradalmár.

Menysikov, M. O. — a reakciós „Novoje Vremja" munkatársa. Lenin „a cári feketeszázasok hűséges házőrző ebének" nevezi. — *65*

25 Mint Leninnek A. I. Jelizarovához írt 1908 december 19-i leveléből látható, a szövegben szereplő eredeti kifejezést: „sőt Lunacsarszkij még a jóistent is «odagondolta» magának", enyhítették, hogy elkerüljék a cenzúra megtorlását. Lenin ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Azt, hogy «odagondolta» a jóistent, azzal kell helyettesíteni, hogy «odagondolt magának . . . nos, enyhén szólva még vallási fogalmakat is», —vagy valami hasonlóval" (lásd V. I. Lenin. Levelek családjához. 1934. 326. old., oroszul). — *72*

26 Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 37. old. — *81*

27 Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 368. old. — *81*

28 Lenin az I. Sz. Turgenyev „Életszabály" c. prózában írt költeményében szereplő irodalmi alakra gondol (lásd I. Sz. Turgenyev. Költemények prózában. Szépirodalmi kiskönyvtár. 55. sz. Új Magyar Könyvkiadó 1952. 13. old.). — *82*

29 „*Archiv für systematische Philosophie*" („Rendszeres Filozófiai Okmánytár") — idealista irányzatú folyóirat; az „Archiv für Philosophie" („Filozófiai Okmánytár") c. folyóirat rovata volt. 1895-től 1931-ig önálló kiadványként

[40] *Beltov, N.* — G. V. Plehanov álneve. Ezzel az álnévvel jelent meg 1895-ben „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez“ c. műve. — *118*

[41] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 366. old. — *124*

[42] Lásd Engels. „Anti-Dühring“. 1950. 89. old. — *132*

[43] Lásd Engels. „Anti-Dühring“. 1950. 94. old. — *133*

[44] Marx levele Kugelmannhoz. 1868 december 5. Lásd Marx. Levelek Kugelmannhoz. Dietz, Berlin 1952. 74. old. (németül). — *133*

[45] A következő művekről van szó: Marx. Tézisek Feuerbachról (1845); Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása (1888); Engels. A történelmi materializmusról (1892) (lásd Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 399—401. és 355—398. old.); Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz) (lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 87—111. old.). — *136*

[46] Marx. Tézisek Feuerbachról; Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása; Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz) (lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 399, 366. és 95. old.). — *136*

[47] Senior vulgáris közgazdász elméletét Marx a „Tőke“ első kötetében bírálja (lásd Marx. A tőke. 1. köt. 1949. 239—245. old.). — *137*

[48] *„Revue de Philosophie“* („Filozófiai Szemle“) — idealista folyóirat; 1900 óta jelenik meg Párizsban. — *149*

[49] Lásd Engels. „Anti-Dühring“. 1950. 22, 24. és 37. old. — *156*

[50] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 382—383. és 385. old. — *157*

51 *„Annalen der Naturphilosophie"* („Természetfilozófiai Évkönyvek") — idealista, pozitivista irányzatú folyóirat; W. Ostwald adta ki Lipcsében 1902-től 1921-ig. — *166*

52 Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 45. old. — *174*

53 Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 53. old. — *178*

54 *„The Natural Science"* („Természettudomány") — szemle jellegű havi folyóirat, amely Londonban jelent meg 1892-től 1899-ig. — *186*

55 *„The Philosophical Review"* („Filozófiai Szemle") — amerikai idealista filozófiai folyóirat; 1892 óta jelenik meg. — *186*

56 A mű első kiadásában a „nem mosolyra derít, hanem undort kelt" szavak helyett ez állt: „nem csak mosolyra derít". Lenin, miután átnézte a levonatot, azt ajánlotta A. I. Jelizarovának, hogy javítsa ki ezt a helyet vagy jelölje meg a hibaigazítóban a következőképpen: „nem csak mosolyra derít" helyett „nem mosolyra derít, hanem undort kelt". Lenin javítását bevették a mű első kiadásához mellékelt hibaigazítóba. — *190*

57 Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 117—118. old. — *191*

58 A „Vissza Kanthoz!" jelszót Németországban a mult század hetvenes éveiben tűzték ki annak a burzsoá reakciós filozófiai áramlatnak a képviselői, melyet újkantizmusnak neveztek el, és amely Kant filozófiájának legreakciósabb, legidealistább tételeit elevenítette fel. Az újkantizmus álláspontját vallották a „legális marxisták". Lenin élesen szembehelyezkedett ezzel az irányzattal 1899-ben írt „Mégegyszer a realizálás elméletének kérdéséhez" (lásd Lenin Művei. 4. köt. 1953. 68—88. old.), később pedig „Marxizmus és revizionizmus" c. cikkében. — *197*

59 *„Le Socialiste"* („A Szocialista") — hetilap, a Francia Munkáspárt, majd 1902-től a Franciaországi Szocialista Párt elméleti folyóirata; 1885-óta jelent meg. 1905-ben a lap a Francia Szocialista Párt lapja lett; 1915-ben megszűnt. — *207*

60 Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbom-

lása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 371. old. — *210*

[61] Engels következő műveiről van szó: „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" (1888) és „A történelmi materializmusról" (1892) (lásd Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása, és Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz). Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 353—398. és 87—111. old.). — *210*

[62] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 373. old. — *210*

[63] Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz). Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 94. old. — *211*

[64] „*Zeitschrift für immanente Philosophie*" („Az Immanens Filozófia Folyóirata") — német filozófiai folyóirat; a szubjektív idealizmus szélsőséges és legreakciósabb formáját, a szolipszizmust védelmezte; Berlinben jelent meg 1895-től 1900-ig. — *215*

[65] Lenin P. A. Sztolipinnak, a minisztertanács elnökének hazug nyilatkozatára gondol. Sztolipin tagadta, hogy a postahivatalok mellett „fekete kabinetek" működnek, amelyek a cári kormány előtt gyanús személyek leveleinek cenzúrázásával foglalkoznak. — *225*

[66] „*The Monist*" („A Monista") — idealista irányzatú amerikai filozófiai folyóirat, amely a vallásos világnézetet hirdette; Chicagóban jelent meg 1890-től 1936-ig. — *230*

[67] „*Archiv für Philosophie*" („Filozófiai Okmánytár") — idealista irányzatú filozófiai folyóirat, az újkantisták és a machisták sajtószerve; Berlinben jelent meg 1895-től 1931-ig kettős, párhuzamos kiadásban: az egyik filozófiatörténettel, a másik általános filozófiai kérdésekkel foglalkozott. — *243*

[68] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 370. old. — *246*

[69] Marx levele Kugelmannhoz. 1868 december 5. Lásd Marx. Levelek Kugelmannhoz. Dietz, Berlin 1952. 74. old. (németül). — *254*

[70] Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 368. old. — *259*

[71] Lásd Engels. „Anti-Dühring". 1950. 61. old. — *260*

[72] „*Année Psychologique*" („Pszichológiai Évkönyv") — egy francia idealista pszichológus-csoport sajtószerve; Párizsban jelenik meg 1894-től. — *267*

[73] „*Revue générale des Sciences pures et appliquées*" („Az Elméleti és Alkalmazott Tudományok Általános Szemléje") — francia folyóirat, Párizsban jelent meg 1890-től 1940-ig. — *269*

[74] „*Voproszi Filoszofii i Psziholologii*" („Filozófiai és Pszichológiai Kérdések") — idealista irányzatú folyóirat; 1889 óta adták ki; 1894-ben átvette a Moszkvai Pszichológiai Társaság. A folyóiratnak a „legális marxista" P. B. Sztruve és Sz. N. Bulgakov is munkatársa volt, a sztolipini reakció éveiben pedig A. A. Bogdanov és más machisták filozófiai cikkei jelentek meg benne; 1894-től L. M. Lopatyin reakciós filozófus szerkesztette. A folyóirat 1918 áprilisában szűnt meg. — *311*

[75] „*Russzkoje Bogatsztvo*" („Orosz Gazdagság") — havi folyóirat; Pétervárott jelent meg 1876-tól 1918 közepéig. A kilencvenes évek elején a liberális narodnyikok lapja lett, ettől kezdve Sz. N. Krivenko és N. K. Mihajlovszkij szerkesztette. A folyóirat a cári kormánnyal való kibékülést és mindennemű forradalmi harc feladását hirdette; ádáz küzdelmet folytatott a marxizmus és az orosz marxisták ellen. —*326*

[76] A „*wer den Feind* . . ." szavakat, Goethe distichonjának átköltését Lenin I. Sz. Turgenyev „Őstalaj" c. regényéből idézi (lásd I. Sz. Turgenyev Művei. IX. köt. 1930. 183. old., oroszul). — *329*

[77] „*Zur Kritik*" — Marx „Zur Kritik der politischen Oekonomie" (1859) — „A politikai gazdaságtan bírálatához" c.

műve címének kezdete (lásd Marx. A politikai gazdaságtan bírálatához. 1953.). — *334*

[78] Marx levele Kugelmannhoz. 1870 június 27. Lásd Marx—Engels. Válogatott levelek. 1950. 280. old. — *341*

[79] Marx levele Feuerbachhoz. 1843 október 20. Lásd Ludwig Feuerbach Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó 1951. 307—308. old. — *349*

[80] „*Deutsch-Französische Jahrbücher*" („Német-Francia Évkönyvek") — folyóirat, 1844-ben jelent meg Párizsban; Marx és A. Ruge szerkesztette. Egyetlen (kettős) száma jelent meg. — *349*

[81] Marx levele Kugelmannhoz. 1870 december 13. Lásd Marx—Engels. Válogatott levelek. 1950. 295. old. — *350*

[82] Engels. A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (Bevezetés az angol kiadáshoz). Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 1949. 94—97. old. — *350*

[83] Az említett években Engels következő munkái jelentek meg: „Anti-Dühring" (1878), „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" (1888) és „A történelmi materializmusról" (1892). — *351*

[84] „*Zagranyicsnaja Gazeta*" („Külföldi Ujság") — orosz nyelvű hetilap; egy genfi orosz emigráns csoport adta ki 1908 március 16-tól április 13-ig. Bogdanov, Lunacsarszkij és más otzovisták voltak a munkatársai. — *357*

[85] „*Obrazovanyije*" („Műveltség") — népszerű tudományos irodalmi és társadalompolitikai havi folyóirat; Pétervárott jelent meg 1892-től 1909-ig. 1902-től 1908-ig marxisták írtak bele. — *357*

[86] Lenin a machista mensevikek 1908-ban megjelent két kiadványára: 1) N. Valentyinov „A marxizmus filozófiai tanai"; és 2) P. Juskevics „Materializmus és kritikai realizmus" c. könyvére gondol. — *369*

[87] A „*Kiegészítés a IV. fejezet 1. §-ához. Melyik oldalról bírálta a kantizmust N. G. Csernisevszkij?*" kéziratát Lenin 1909

márciusának második felében küldte el A. I. Jelizarovának, amikor a könyv már a nyomdában volt. „Kiegészítést küldök — írta Lenin A. I. Jelizarovának 1909 március 23-án vagy 24-én. — A kiadást nem érdemes késleltetni miatta. De ha van idő, tedd a könyv legvégére, a befejezés után, más betűtípussal, például petittel. Rendkívül fontosnak tartom, hogy Csernisevszkijt szembeállítsuk a machistákkal." — *373*

V. I. LENIN

ÉLETÉNEK ÉS TEVÉKENYSÉGÉNEK DÁTUMAI

(1908 február—1909 május)

1908

Február 12 (25) előtt. Lenin hozzákezd a „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. művéhez.

Lenin levelet ír Pétervárra és azt kéri, hogy keressék elő 1906-ban írt három filozófiai füzetét, melyet „Egy egyszerű marxista filozófiai jegyzetei“ címmel ki akart adni.

Február 11 (24). Lenin tanácskozásra hívja össze a „Proletarij“ szerkesztőségét abból az alkalomból, hogy a „Die Neue Zeit“-ben megjelent egy jegyzet arról a harcról, mely filozófiai kérdésekről folyt az OSzDMP-ben. A tanácskozáson egyhangúlag jóváhagyják azt a nyilatkozatot, melyet Lenin írt a „Proletarij“ szerkesztősége nevében.

Február 12 (25). Lenin levelet ír A. M. Gorkijnak, tájékoztatja őt A. Bogdanovval való filozófiai nézeteltéréseiről, melyek különösen kiéleződtek a machisták „Vázlatok a marxizmus filozófiája köréből“ c. könyvének megjelenése után.

Március 11 (24). Lenin A. M. Gorkijnak írt levelében élesen elítéli a machisták „Vázlatok a marxizmus filozófiája köréből“ c. könyvét, s hangsúlyozza, hogy filozófiai téren elkerülhetetlen a harc a machistákkal.

Április 3 (16). Lenin levélben tudatja Gorkijjal, hogy „Marxizmus és revizionizmus“ c. cikkében, melyet

a „Karl Marx (1818—1883)“ c. gyűjteménybe írt, nyíltan fellép Bogdanov, Bazarov és mások filozófiája ellen.

Április 6 és 18 (április 19 és május 1) között. Lenin Gorkij kérésére meglátogatja őt Capri szigetén. Lenin itt kijelenti Bogdanovnak, Bazarovnak és Lunacsarszkijnak, hogy filozófiai kérdésekben semmiképpen sem ért egyet velük.

Május. Lenin a londoni British Museumban dolgozik „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. művén.

Május—június első fele. Lenin megírja „Tíz kérdés az előadóhoz“ c. téziseit, melyekkel I. F. Dubrovinszkijnak (Innokentijnek) kellett fellépnie A. A. Bogdanov genfi előadásán.

Június 18 (július 1). Lenin levelet ír V. V. Vorovszkijnak Odesszába a filozófiai nézeteltérések kiéleződéséről és a Bogdanov csoportjával való szakítás elkerülhetetlenségéről.

Augusztus. Lenin a „Proletarij“ szerkesztősége nevében azt követeli Bogdanovtól, hogy nyíltan fejtse ki a sajtóban filozófiai és politikai nézeteit.

Szeptember. Lenin megírja „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. könyvének előszavát.

Október 14 (27). Lenin levélben közli A. I. Jelizarovával, hogy befejezte „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. művét, és arra kéri, adjon egy megbízható címet, ahova a kéziratot elküldheti.

November 4 (17) előtt. Lenin a megadott konspirációs címre elküldi a „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. könyv kéziratát, hogy Moszkvában adják ki legálisan.

November 27 (december 10). Lenin A. I. Jelizarovának küldött táviratában beleegyezik abba, hogy „Materializmus és empiriokriticizmus“ c. művét a moszkvai „Zveno“ kiadóvállalat adja ki.

Lenin M. A. Uljanovának írt levelében ragaszkodik ahhoz, hogy a kiadóval kötendő szerződésben kössék ki a „Materializmus és empiriokriticizmus" haladéktalan kiadását.

November 29 és december 1 (december 12 és 14) között. Lenin és Krupszkaja Genfből Párizsba utazik, mert a „Proletarij"-t itt fogják kiadni.

1908 vége—1909 eleje. Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus" levonatán dolgozik.

1909

Az év eleje. Lenin filozófiai előadásokat tart a párizsi bolsevikok körében.

Február 1 (14). Lenin a „Proletarij" szerkesztőségi ülésén azt követeli, hogy a szerkesztőség nyíltan lépjen fel az istenépités ellen, melyet A. V. Lunacsarszkij hirdet.

Február 24 (március 9). Lenin A. I. Jelizarovának írt levelében azt kéri, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus" levonatainak átnézésekor ne tompítsák a Bogdanov és Lunacsarszkij ellen használt kifejezéseket.

Február—április. Lenin A. I. Jelizarovának írt leveleiben sürgeti a „Materializmus és empiriokriticizmus" mielőbbi kiadását.

Március 10 vagy 11 (23 vagy 24). Lenin Moszkvába küldi a „Kiegészítés a IV. fejezet 1. §-ához. Melyik oldalról bírálta a kantizmust N. G. Csernisevszkij?" kéziratát „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvéhez.

Április 29 és május 4 (május 12 és 17) között. Moszkvában megjelenik Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus. Kritikai jegyzetek egy reakciós filozófiáról" c. műve.

Május 4 (17). Lenin elküldi Rosa Luxemburgnak „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művét, és arra kéri, hogy jelezze a „Neue Zeit"-ben a könyv megjelenését.

Nyár. Lenin meglátogatja Paul Lafargue-ot és elbeszélget vele „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvéről.

TARTALOM

KÉPMELLÉKLETEK

6124. Franklin-nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.
Felelős: Vértes Ferenc.